

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO VII

2001 / I



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA
Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Michael J.B. Allen, UCLA, Los Angeles
Giovanni Aquilecchia, University College London
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa
Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce
Paul R. Blum, Péter Pázmány University, Budapest
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Anthony Grafton, Princeton University
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Keßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, The Warburg Institute, London
Gianni Paganini, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
Vittoria Perrone Campagni, Università degli Studi, Firenze
Saverio Ricci, Istituto della Enciclopedia Italiana
Laura Salvetti Firpo, Torino
Leen Spruit, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze
Donald Weinstein, University of Arizona

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: canone @ liecnr.let.uniroma1.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Ostiense 234, I-00146 Roma (e-mail: ernst @ uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Delfina Giovannozzi, Giuseppe Landolfi Petrone, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Maria Conforti, Monica Fintoni, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis, Martin Mul-sow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Ada Russo, Pasquale Sabbatino, Elisabetta Scapparone, Pina Totaro, Oreste Trabucco

sito web: www.bruniana-campanelliana.com

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO VII

2001 / I



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*[®],

Pisa · Roma

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.



Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2001 by

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali[®], Pisa · Roma

<http://www.iepi.it>

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO 2001/1

Studi

Per Giorgio Fulco, di Lina Bolzoni	9
G. Aquilecchia, « <i>Indi ti posi</i> »: tassello poetico bruniano nel Canto notturno di Leopardi?	11
F. Beretta, <i>Giordano Bruno e l'Inquisizione romana. Considerazioni sul processo</i>	15
T. Bonaccorsi, « <i>Clausos rerum aperire sinus</i> ». L'esperimento di un poeta linceo: Virginio Cesarini	51
A. Cerbo, <i>La Sirenide</i> di Paolo Regio	77
A. Maggi, « <i>Il secondo albero della vita</i> »: l'esaurirsi del pensiero rinascimentale nel Mondo magico degli eroi di Cesare della Riviera	107
M. Slawinski, <i>La poetica</i> di Giulio Cortese tra Campanella e Marino	127
S. Taussig, <i>Le cas Épicure: un procès de réhabilitation, par Gassendi</i>	155

Testi e documenti

U. Baldini - L. Spruit, <i>Campanella tra il processo romano e la congiura di Calabria. A proposito di due lettere inedite a Santori</i>	179
V. Perrone Compagni, <i>Una fonte ermetica: il Liber orationum planetarum</i>	189

Hic labor

Note

L. Albanese, <i>Bruno e le linee indivisibili</i>	201
J.-L. Fournel, <i>Le contrôle des mariages et des naissances dans la pensée politique de Campanella</i>	209
F. Giancotti, <i>Postille a una nuova edizione delle poesie di Campanella</i> . 7	221
D. Giovannozzi, <i>Una nuova fonte del De monade: le Lectiones di Celio Rodigino</i>	225
L. Guerrini, « <i>Luz pequena</i> ». Galileo fra gli astrologi	233
M. Palumbo, <i>Un 'introvabile' Bruno casanatense</i>	245

P. Ponzio, <i>Un quarto manoscritto del campanelliano</i> <i>Compendium physiologiae</i>	255
A. Savorelli, <i>Le ultime pagine bruniane di Felice Tocco</i>	259
O. Trabucco, <i>Nell'officina di Giovan Battista Della Porta</i>	269

Recensioni

<i>Tra scienza e fede: i Gesuiti di fronte alla rivoluzione scientifica. A proposito di alcuni studi recenti di Ugo Baldini</i> (L. Spruit)	281
<i>'Interlocutori' bruniani: A proposito di due recenti pubblicazioni sul dibattito scientifico di fine Cinquecento</i> (A. Perfetti)	285
B. Spaventa, <i>Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854</i> , a cura di M. Rascaglia e A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2000 (G. Landolfi Petrone)	289
Giostra	293
Notizie	
<i>Un convegno internazionale sulla tradizione ermetica</i> (P. Lucentini)	307

STUDI

PER GIORGIO FULCO

Ho qui nel cassetto della scrivania, caro Giorgio, un appunto, scritto nella tua inconfondibile calligrafia, su di un manoscritto di Giulio Camillo che avevi trovato nel catalogo della biblioteca di Yale. Mi chiedo quanti altri tuoi preziosi appunti su testi sconosciuti, o introvabili, o apparentemente spariti, sono sparsi nei cassetti e sui tavoli di lavoro di amici, colleghi, e soprattutto di giovani. Quando si è deciso di dedicarti un fascicolo di «Bruniana & Campanelliana», e mi è stato proposto di scrivere una breve presentazione del numero della rivista a te dedicato, ho pensato subito a questo, e cioè alla tua incredibile generosità, alla signorile nonchalance con cui elargivi i frutti delle tue ricerche, alla 'sprezzatura' con cui distribuivi i tesori nascosti nelle biblioteche e negli archivi che avevi ritrovato grazie al tuo ostinato impegno e al tuo straordinario fiuto di ricercatore. E ho pensato alla capacità tutta tua di legare erudizione e interpretazione, di nutrire la lettura dei grandi testi letterari con i risultati a volte imprevedibili che sapevi trarre dalle tue esplorazioni in territori impervi e peregrini. E a come eri inflessibile e avaro con te stesso, e alla fatica che bisognava fare per convincerti a pubblicare almeno una parte dei risultati delle tue ricerche. Un grazie, e un saluto affettuoso, caro Giorgio, anche da parte dei nostri allievi che già avevano imparato che potevano contare su di te. E grazie ancora per la tua lezione di stile.

LINA BOLZONI

zio preliminare di dipendenza, sì petrarchesca, complicata però da marginali suggestioni bruniane. La più evidente delle quali potrebbe essere individuata nel sintagma del *Cn* **indi ti posi**, che sembra ricalcare l'**indi si posa** di *Ef* 7. Nei corrispettivi contesti, *Ef* 1-8:

Partesi da la stanz' il contadino,
quando il sen d'Oriente il giorno sgombra;
e quando il sol ne fere più vicino,
stanch'e cotto da caldo sied' a l'ombra;
lavora poi, e s'affatica insino
ch'atra caligo l'emisfer ingombra;
indi si posa: io sto a continue botte
mattina, mezo giorno, sera e notte.

Cn 1-6:

Che fai tu, luna, in ciel? dimmi, che fai,
silenziosa luna?
Sorgi la sera, e vai,
contemplando i deserti, **indi ti posi**.
Ancor non sei tu paga
di riandare i sempiterni calli?

Il motivo del *(ri)posa(rsi)* ricorre altrove in *Cn*: str. I, 14 *poi stanco* SI RIPOSA *in su la sera*; str. II, 11 *senza POSA o ristoro*; e ancora nella strofa V, 1 *O greggia mia che POSI, oh te beata, | che la miseria tua, credo, non sai!*, e neppure manca un duplice antecedente petrarchesco, rispettivamente in *B* 10 (*et poi, così soletta | al fin di sua giornata | talora è consolata | d'alcun breve RIPOSO, ov'ella oblia | la noia e 'l mal de la passata via*) e in *C* 6 (*ma poi che 'l ciel accende le sue stelle, | qual torna a casa et qual s'anida in selva | per aver POSA almeno infin a l'alba*). L'evidenza testuale e contestuale mostra tuttavia un ben più diretto rapporto tra il bruniano *indi si posa* e il leopardiano *indi ti posi*. Va infatti rilevato che non solo il riflessivo 'posarsi' è assente in *A*, *B*, *C*, ma anche l'avverbio *indi* nell'accezione temporale quale si ha, ovviamente, in *Cn* non meno che in *Ef*, laddove l'occorrenza di *indi* in *A* 5 (*indi trahendo poi...*) non può che avere il significato locativo del latino *inde*, seguita come è dall'avverbio temporale *poi*. Superfluo infine osservare che il dantesco *a guisa di leon quando si posa* è (avverbialmente non meno che contestualmente) del tutto alieno dal sintagma bruniano/leopardiano.

La questione della conoscenza diretta di testi bruniani da parte di Leopardi non è ancora risolta. In un recente contributo su *Leopardi*

e Bruno al volume miscellaneo del Centro Nazionale di Studi Leopardiani *Giacomo Leopardi. Viaggio nella Memoria*, a cura di Fabiana Cacciapuoti (Electa, Milano 1999, pp. 41-49), Saverio Ricci si occupa di analogie o meno di pertinenza scientifico-culturale, senza quindi investire la produzione poetica dei due autori, premettendo comunque che Giacomo «non sembra conoscere o aver letto le opere» del Nolano (p. 42), fermo restando il fatto che tali opere non figurano – come era, del resto, da aspettarsi – nella biblioteca di Monaldo. Tuttavia, il *Canto notturno* fu «composto a Recanati tra il 22 ottobre 1829 e il 9 aprile 1830» e «apparve la prima volta nell'ed. fiorentina dei *Canti* (1831)», come specificato dal Flora a p. 1122 della sua edizione del vol. I de *Le poesie e le prose* (Milano 1940), mentre la prima edizione delle *Opere* (italiane) di Bruno, a cura di Adolfo Wagner, pur recando la data del 1830, sono ritenute pubblicate nel 1829 dalla *Bibliografia* del Salvestrini-Firpo (n. 6) – l'*Introduzione* del Wagner è datata «20 Nov. 1829» – sì da non farci escludere in modo assoluto la possibilità di una conoscenza diretta delle opere italiane di Bruno da parte di Leopardi anteriormente alla composizione del *Canto notturno*.

Per concludere questa breve scheda, vorrei notare, rimanendo nell'ambito della produzione poetica leopardiana, come il motivo del «Piacere figlio d'affanno» (*La quiete dopo la tempesta*, v. 32) trovi un antecedente concettuale nel dialogo I dello *Spaccio de la bestia trionfante*, là dove è detto che «In nullo esser presente si trova piacere, se il passato non n'è venuto in fastidio ... e se non in principio, dopo la fatica, nel riposo non è dilettaazione» (ediz. Les Belles Lettres, V/1, Paris 1999, p. 55). Ma qui si tratterebbe senza dubbio di semplice analogia, il canto leopardiano essendo stato composto «dal 17 al 20 settembre del 1829» (Flora cit., p. 1123): per lo meno due mesi prima, quindi, dell'edizione wagneriana delle *Opere* italiane di Bruno. Improbabile, inoltre, che a Leopardi potesse esser nota la traduzione 'tolandiana' dello *Spaccio*, mentre – in aggiunta alla derrata – inutilizzabile, ai fini della conoscenza del pensiero bruniano, sarebbe risultata comunque la falsificazione italiana settecentesca contenente «un insulso trattatello moralistico» (cfr. la *Bibliografia* cit., n. 112).

FRANCESCO BERETTA

GIORDANO BRUNO E L'INQUISIZIONE ROMANA. CONSIDERAZIONI SUL PROCESSO*

SUMMARY

By reconstructing the 'style' of the Roman tribunal of the Inquisition, it is possible to examine in new terms the few extant documents regarding Giordano Bruno's trial. After presenting the stages through which a model trial would pass, the essay proposes a new interpretation of the so-called Summary (*Sommario*), which appears to be a collection of some elements relating to the various accusations (*capita*), but which does not summarize the whole range of documents in the case. The final part of the essay, underlines the strategy followed by the Tribunal in order to reach the condemnation of Bruno, as well as the defensive strategy which the philosopher attempted to develop.



Il 20 gennaio 1600 Clemente VIII Aldobrandini, di fronte al rifiuto di Giordano Bruno di abiurare «le proposizioni eretiche contenute nei suoi scritti e nei suoi costumi», pronunciava il verdetto di morte: «tradatur Curiae seculari»¹. La sentenza, redatta sulla base di questo verdetto, sarà promulgata dai cardinali inquisitori l'8 febbraio e il rogo consumato il 17 seguente. La situazione gravemente lacunosa delle fonti giudiziarie lascia ancora molte incertezze non tanto sul contenuto formale del verdetto – Bruno è condannato al rogo in quanto «heretico impenitente, pertinace et ostinato»² – quanto sulle precise motivazioni teologiche e giudiziarie che hanno condotto alla condanna. Inoltre, negli studi dedicati al processo del No-

* Questo studio è stato realizzato grazie ai finanziamenti ricevuti dal Fondo nazionale svizzero per la ricerca scientifica. Si tratta della versione rielaborata di una conferenza pronunciata a Lugano nell'ambito di un ciclo dedicato a Giordano Bruno dall'Associazione Biblioteca Salita dei Frati nell'ottobre del 2000.

Abbreviazioni: ACDF, SO = Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, fondo Sanctum Officium; ASV = Archivio Segreto Vaticano; BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana; COD = *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1973 (ed. bilingue, Bologna 1991).

1. Firpo, *Processo*, doc. 65a, p. 338; BOeuC, *Le procès*, p. 475.

2. Firpo, *Processo*, doc. 66, p. 342; BOeuC, *Le procès*, p. 483.

lano, si riscontrano alcune inesattezze dovute ad una insufficiente conoscenza dello stile del Sant'Ufficio romano, il Tribunale che ha realizzato la parte principale dell'istruzione del processo e che ha concluso la causa³.

Lo sviluppo degli studi dedicati all'Inquisizione romana e, soprattutto, la recente apertura dell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede, che conserva i fondi documentari delle precedenti Congregazioni del Sant'Ufficio e dell'Indice, permettono una migliore conoscenza dei principi ideologici e giudiziari caratteristici dell'Inquisizione romana⁴. Non ho certo la pretesa di proporre qui una ricostruzione completa della causa del Nolano, ma vorrei sviluppare alcune considerazioni, in parte tecniche, per chiarire questioni che riguardano le fonti conservate e aspetti essenziali del processo e che sono decisive per la sua corretta interpretazione. Per facilitare la comprensione comincerò col presentare i principali elementi che caratterizzano un processo istruito dal Sant'Ufficio romano a cavallo fra Cinque e Seicento⁵.

3. Oltre allo studio classico di L. Firpo, si vedano le pagine dedicate a questo tema da G. Aquilecchia, *Giordano Bruno*, trad. de l'italien par W. Aygaud, Les Belles Lettres, Paris 2000, pp. 67-92 e S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Salerno editrice, Roma 2000, pp. 458-557, nonché il recente articolo di D. Quaglioni, «Ex his quae deponet iudicetur». *L'autodifesa di Bruno*, «Bruniana & Campanelliana» VI (2000), pp. 297-317. Le due fasi del processo, veneta e romana, sono anche presentate con pregevoli riproduzioni di documenti in *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria* (Roma, Biblioteca Casanatense, 7 giugno-30 settembre 2000), Leo S. Olschki editore, Firenze 2000.

4. Si vedano l'opera classica di J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, trad. di S. Galli, Vita e pensiero, Milano 1997, il fondamentale volume di A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori e missionari*, Giulio Einaudi editore, Torino 1996, e gli atti dei seguenti convegni: *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna* (Trieste 1988), Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1991; *L'apertura degli archivi del Sant'Ufficio romano* (Roma 1998), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1998; *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto* (Roma 1999), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2000; *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale* (Montereale Valcellina (PN) 1999), a cura di A. Del Col e G. Paolin, Edizioni Università di Trieste-Circolo Culturale Menocchio, Trieste-Montereale Valcellina 2000.

5. Per una trattazione più sviluppata di quanto esposto nella prima parte dell'articolo, con la relativa documentazione bibliografica ed archivistica, mi permetto di rinviare a F. Beretta, *Galilée devant le Tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources*, chez l'auteur, Fribourg (Suisse) 1998, e all'edizione di tale studio, rielaborata sulla base delle fonti ora accessibili presso l'ACDF, che uscirà presso la casa editrice Les Belles Lettres. Per un bilancio dei primi risultati della ricerca vedi Id., *Le procès de*

Elementi essenziali di un processo dell'Inquisizione romana

Il fondamento della *giurisdizione inquisitoriale*, e quindi dell'esistenza stessa del Tribunale della fede, è costituito dalla *sentenza di scomunica degli eretici* rinnovata annualmente nella cosiddetta bolla *In Coena domini*. Il Giovedì santo, giorno nel quale si celebra l'istituzione da parte di Gesù Cristo dell'eucaristia, sacramento della comunione ecclesiale, il sovrano pontefice pronuncia un'universale sentenza di scomunica degli eretici, di chi li favorisce, di chi legge i loro libri. Oltre alle pene spirituali – la scomunica, l'irregolarità per i chierici, ecc. – il delitto d'eresia, cioè l'adesione volontaria dell'intelletto ad una proposizione eretica, comporta anche pene secolari: l'infamia, l'incapacità di accedere alle cariche pubbliche, la confisca dei beni, l'impossibilità di fare testamento e, in caso di eretici impenitenti o relapsi, la pena capitale, il rogo.

Secondo la dottrina inquisitoriale basta aderire ad una, e ad una sola, proposizione contraria alla fede cattolica, manifestando esternamente tale adesione con la parola, con gli scritti, o con degli atti che rivelino le intime convinzioni eretiche – per esempio mangiare la carne il venerdì suscita il sospetto di aderire alle dottrine dei Riformatori –, per essere immediatamente colpiti dalla censura di scomunica in virtù del diritto vigente, *ipso iure*. La censura di scomunica per eresia esclude dalla comunione ecclesiale ed anche dall'assoluzione dei peccati nel sacramento della confessione, salvo in caso di morte imminente. L'assoluzione dalla censura di eresia è riservata al vescovo diocesano o al papa. Il sovrano pontefice, in virtù del primato di giurisdizione che gli appartiene, è in tutta la Chiesa il giudice supremo in materia d'eresia. Dal papa emana gran parte della legislazione inquisitoriale e da lui deriva la giurisdizione in materia d'eresia dei cardinali inquisitori membri della Congregazione del Sant'Ufficio (1542), quella degli inquisitori locali, come pure quella delle amministrazioni inquisitoriali spagnola (1478) e portoghese (1536), benché esse godano di un'autonomia di funzionamento quasi completa.

Il compito essenziale del Tribunale inquisitoriale, che è un foro ecclesiastico, consiste nel *determinare in forma giudiziaria* – cioè tramite una documentazione autentica, prodotta da un notaio – se vi è

stato effettivamente un *delitto d'eresia*, cioè se l'imputato si trova in stato di scomunica. Il Tribunale procede dunque a raccogliere le testimonianze necessarie per accertare il delitto. Se l'imputato è autore di opere manoscritte o stampate, esse possono divenire corpo principale del reato e costituiscono una prova indubitabile dell'eresia dell'autore.

Due problemi fondamentali si pongono durante l'istruzione di un processo. In primo luogo, il Tribunale deve determinare se le proposizioni alle quali ha aderito l'imputato sono *effettivamente eretiche*, deve cioè pronunciarsi sul loro valore teologico. In questo ambito è decisiva la *valutazione dottrinale* delle proposizioni effettuata *dai teologi qualificatori* del Tribunale, da essi firmata e inserita nell'incartamento del processo. Da tale censura teologica dipende in modo sostanziale l'esito della causa poiché la legislazione inquisitoriale, con la scomunica ed le altre pene che comporta, è applicabile *solo se le affermazioni dell'imputato contraddicono in modo diretto o indiretto la fede cristiana*. Se le proposizioni espresse dall'imputato sono oggetto di dibattito fra i teologi, o se si oppongono solo alla dottrina comune ma non alla fede, le *pene degli eretici non sono applicabili* e l'esito del processo non può essere l'abiura, né tanto meno il rogo, bensì l'imposizione di penitenze salutari e di eventuali pene disciplinari.

In secondo luogo, la *confessione dell'imputato* è un elemento capitale della procedura inquisitoriale, perché alla manifestazione esterna dell'eresia deve corrispondere l'adesione interna, l'adesione volontaria dell'intelletto, affinché vi sia *delitto formale d'eresia*. Si potrebbero, ad esempio, pronunciare proposizioni eretiche per gioco, ma non crederle veramente, ciò che provocherebbe un forte sospetto di eresia, ma non costituirebbe un delitto compiuto. Perché vi sia *eresia formale* è necessario che l'imputato confessi d'aver avuto *intenzione eretica*, cioè *volontà esplicita di contraddire la fede della Chiesa*.

La tortura è utilizzata dal Tribunale della fede per sondare, tramite il dolore inflitto alle membra, quale sia lo stato dell'intelletto, quale sia la vera intenzione dell'imputato, eretica o meno. La tortura viene perciò sistematicamente applicata in tutti i casi di comportamenti dell'imputato – quali la negromanzia, la bigamia, la lettura dei libri degli eretici, ecc. – che suscitano un forte sospetto d'eresia. Se invece l'imputato *confessa* la propria eresia, la tortura *non è applicata*, a meno che non si voglia conoscere aspetti complementari del delitto o gli eventuali complici.

L'insieme degli interrogatori e degli altri atti giudiziari, registrati

in forma autentica dal notaio del Tribunale, è riunito nell'*incartamento processuale*. Una volta compiuta l'istruzione della causa, che viene realizzata dagli ufficiali della Congregazione diretti dal commissario del Sant'Ufficio e dall'assessore, la sostanza dell'iter processuale viene riassunta in un documento detto *summarium*. La funzione del sommario è di esporre, in forma succinta, ma sufficientemente precisa, tutti gli elementi giudiziari e dottrinali necessari alla corte per esprimere il suo giudizio. Il sommario è particolarmente importante a Roma dato che la corte del Tribunale del Sant'Ufficio, composta dal papa e dai cardinali inquisitori, non partecipa direttamente all'istruzione della causa ma pronuncia sovente il suo verdetto sulla base di questo documento. Il sommario viene anche distribuito ai canonisti e teologi consultori del Tribunale affinché possano indicare alla corte il loro voto consultivo.

Nei casi che comportano le pene degli eretici, cioè l'abiura o la pena capitale, il *verdetto* viene pronunciato abitualmente dal papa stesso, nel corso della seduta del giovedì che il sovrano pontefice presiede quasi tutte le settimane dell'anno. Sulla base del verdetto viene poi stesa la *sentenza* che sarà letta e promulgata nel corso della seduta pubblica nella quale il giudizio della corte – pronunciato a porte chiuse – è portato a conoscenza dell'imputato e della società. Ad esclusione delle persone rivestite di dignità regale o episcopale, la sentenza è firmata abitualmente dai soli cardinali inquisitori e la sua pubblicazione avviene in assenza del papa, benché il verdetto di condanna sia stato pronunciato dal sovrano pontefice in persona nel corso di una seduta precedente della corte del Tribunale. La sentenza è un documento di importanza fondamentale perché, da un lato, espone gli elementi sostanziali del processo e permette quindi di conoscerne l'iter e, dall'altro, rende pubblico, in sede ufficiale, il verdetto di riconciliazione o di scomunica definitiva dell'imputato, fornendo così alla corte secolare la base legale per l'applicazione delle pene pecuniarie, corporali o capitale previste dal verdetto.

Data la natura particolare del delitto d'eresia, il verdetto della corte dipende non solo dal *crimine commesso*, ma anche dalla *disposizione* dell'imputato. Se il reo si pente del proprio delitto ed accetta di *abiurare* le proposizioni incriminate – cioè di abbandonarle interamente impegnandosi sotto giuramento a non sostenerle mai più –, egli viene assolto dalla scomunica e reintegrato nella società cristiana. Le pene da scontare, in particolare il carcere a vita, possono essere condonate in caso di buona condotta. Se invece il reo persi-

ste nell'affermare le proprie convinzioni eretiche, o *nega il loro carattere eretico*, dopo un periodo di quaranta giorni concessogli per ravvedersi, viene condannato come eretico impenitente e consegnato alla corte secolare per essere bruciato. Tale è il caso di Giordano Bruno, come vedremo. La stessa sorte tocca ai relapsi, cioè a persone che, pur avendo già abiurato una volta proposizioni eretiche, aderiscono nuovamente all'eresia. In materia di fede, la recidiva è punita con la morte.

Lo stile del Sant'Ufficio romano e il problema delle fonti

Prima di affrontare la questione delle fonti disponibili per ricostruire il processo del Nolano vorrei sollevare un problema fondamentale che pone l'interpretazione di singoli procedimenti inquisitoriali, ed in particolare di processi celebri come quelli di Giordano Bruno o Galileo Galilei. Per una loro corretta interpretazione è indispensabile conoscere *lo stile del Sant'Ufficio romano* ad un'epoca determinata. Solo in questo modo è possibile comprenderne l'effettivo svolgimento ed individuarne le eventuali peculiarità⁶. Lo stile di un tribunale, soprattutto d'antico regime, può evolvere abbastanza rapidamente ed occorre evitare insidiose generalizzazioni che attribuiscono al Sant'Ufficio romano degli ultimi anni del Cinquecento peculiarità di altre epoche o di altre sedi inquisitoriali. Anche quanto indicato nella prima parte di questo contributo non vale per l'Inquisizione in generale ma ho cercato di enucleare gli elementi essenziali dell'ideologia e della pratica inquisitoria del Sant'Ufficio romano al tempo del processo di Giordano Bruno.

Il concetto storico di *stile del Tribunale* – di cui si hanno ampi riscontri nelle fonti⁷ – ha il vantaggio di essere sufficientemente aperto e dinamico per poter circoscrivere quella realtà complessa

6. Non si tratta quindi di verificare la conformità dei processi rispetto alle regole inquisitoriali (cfr. D. Quaglioni, «*Ex his quae deponet iudicetur*», cit., p. 303), ma di utilizzare lo stile dell'Inquisizione come strumento per una corretta interpretazione dei documenti processuali conservati che, come nel caso del Nolano, possono essere estremamente lacunosi.

7. Vedi, ad esempio, S. Scaccia, *Tractatus de iudiciis causarum civilium, criminalium, et haereticalium, liber primus*, Frankfurt am Main 1618, p. 154: «colligitur ex stylo». L'espressione si trova anche nei documenti prodotti dalla Congregazione del Sant'Ufficio: «contra lo stile del Tribunale», lettera all'inquisitore di Verona del 23 maggio 1626, BAV, Barb. lat. 6334, c. 133; «secondo lo stile di questo Tribu-

ed in continua evoluzione che scaturisce dal rapporto sussistente nell'ideologia e nella pratica inquisitoria fra la legislazione, la dottrina, la giurisprudenza e la consuetudine. Per conoscere lo stile del Sant'Ufficio romano ad un'epoca determinata, i trattati inquisitoriali, che esprimono generalmente la dottrina in relazione con la legislazione, non bastano ma occorre rifarsi alla giurisprudenza del Tribunale supremo e agli usi effettivamente praticati nell'istruzione dei processi⁸.

Diamo un esempio concreto. Il 15 maggio 1603, Clemente VIII Aldobrandini pronuncia il verdetto del processo istruito contro Ottavio Cesarani, che ha celebrato la messa e confessato i fedeli senza essere sacerdote. Secondo il verdetto pontificio, Cesarani abiurerà nella basilica vaticana prima di essere consegnato al braccio secolare per essere giustiziato. Nelle sedute del 4 e 11 giugno nasce una discussione fra i cardinali inquisitori a proposito di questo verdetto poiché, secondo lo stile del Sant'Ufficio romano, i celebranti non ordinati sono consegnati al braccio secolare senza abiura. Il 12 giugno, Clemente VIII modifica il suo verdetto del 15 maggio e ordina di seguire lo stile del Tribunale: «servetur stilus Sancti Officii»⁹. Il 6 luglio, dopo la lettura della sentenza, Cesarani è consegnato senza abiura al luogotenente del governatore di Roma. Sarà impiccato in Campo dei Fiori, poi la salma bruciata¹⁰.

La ricostruzione dello stile del Tribunale romano dell'Inquisi-

nale», lettera all'inquisitore supremo di Spagna del 27 febbraio 1627, Barb. lat. 6335, c. 49.

8. Cfr. F. Beretta, *Galilée devant le Tribunal*, cit., pp. 34-49. Tale problematica non è presa in considerazione da A. Errera, *Processus in causa fidei. L'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale inedito di un inquisitore perugino*, Monduzzi Editore, Bologna 2000, che, troppo concentrato sul problema della dottrina inquisitoria, non sembra cogliere l'importanza decisiva dello stile anche per la redazione, e soprattutto per la fortuna dei manuali inquisitoriali. Cfr. in particolare le citazioni in nota delle pp. 150-158, non sufficientemente messe in rilievo dall'Autore. L'edizione di un manuale composto dall'inquisitore di Perugia negli ultimi anni del Cinquecento, ivi, pp. 311-411, non fornisce elementi direttamente utilizzabili per la conoscenza dello stile del Sant'Ufficio romano, come appare da un confronto con l'*Introductio* di Peña di cui parlerò fra poco.

9. Decreti del 15 maggio, 4, 11 e 12 giugno, ACDF, *Decreta* SO, 1603, c. 108v-109, 126v, 131 e 136.

10. Avviso di Roma del 12 luglio 1603, BAV, Urb. lat. 1071, c. 340: «Questa matt[in]a finalm[en]te dopo haver fatto morir il Napolitano Inquisito in Campo di Fiore l'hanno abbrugiato conforme meritava, non havendolo abbrugiato vivo perché si era disdetto, et pentito».

zione ci pone di fronte ad un grave problema, particolarmente acuto per il Cinquecento, cioè alla distruzione pressoché completa del fondo criminale dell'archivio del Sant'Ufficio, intervenuta a Parigi fra il 1815 e il 1817. La maggior parte degli archivi pontifici, come anche gli archivi di Spagna, del Sacro Romano Impero e di altri stati conquistati dalle truppe imperiali, erano stati trasferiti a Parigi per ordine di Napoleone I, al fine di costituire l'archivio centrale dell'Impero francese. Dopo la sconfitta di Bonaparte, gli emissari inviati a Parigi per recuperare gli archivi pontifici distrussero o misero in vendita come carta da macero gran parte dei volumi al fine di finanziare il rientro a Roma dei documenti considerati come indispensabili, quali ad esempio i volumi del fondo giurisprudenziale del Sant'Ufficio costituito alla fine del Settecento. Con gli incartamenti processuali del Sant'Ufficio romano furono anche distrutti i volumi annuali che raccoglievano le sentenze e i registri della corrispondenza della Congregazione¹¹.

In questo contesto, che ci priva quasi interamente dei documenti indispensabili per ricostruire lo stile adottato dal Sant'Ufficio romano per l'istruzione dei processi alla fine del Cinquecento, si rivela la grande importanza di uno scritto di Francisco Peña, celebre canonista spagnolo e decano della Rota dal 1604, l'*Introductio sive praxis inquisitorum*, composta nel 1605, ma pubblicata solo nel 1655 da Cesare Carena¹². Lo scopo dell'*Introductio* di Peña, composta probabilmente su richiesta dei cardinali inquisitori, è di far conoscere ai vescovi e agli inquisitori periferici la corretta procedura da seguirsi nell'istruzione di un processo, in conformità allo stile del

11. F. Beretta, *L'archivio della Congregazione del Sant'Ufficio: bilancio provvisorio della storia e natura dei fondi d'antico regime*, in *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, cit., pp. 119-144.

12. F. Peña, *Instructio seu praxis inquisitorum*, in C. Carena, *Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis Fidei*, Cremona 1655, pp. 433-535. Il manoscritto BAV, Reg. lat. 388, contiene il testo dell'*Introductio sive praxis inquisitorum*, con numerose parti autografe e correzioni di Peña, Cfr. A. Wilmart, *Codices reginenses latini*, vol. 2, Città del Vaticano 1945, pp. 434-435. Una copia calligrafica del manuale si trova in BAV, Barb. lat. 1544. Nel manoscritto Barb. lat. 1367 si ha un esemplare dell'opera con annotazioni di Prospero Farinacci e con i *Summaria* all'inizio dei vari capitoli che si ritrovano nell'edizione di Carena, indizio forse di una dipendenza di quest'ultima da tale codice. Sondaggi in vari punti del testo mostrano la sostanziale fedeltà dell'edizione di Carena – alla quale mi riferirò in seguito – rispetto all'originale di Peña, Reg. lat. 388, nonostante la differenza del titolo.

Sant'Uffizio romano¹³. L'opera di Peña, che si riferisce esplicitamente ai documenti prodotti dal Tribunale supremo, ci permette quindi di conoscere le fasi essenziali dell'istruzione di un processo, secondo lo stile in uso a Roma alla fine del Cinquecento. Integrandola con alcuni documenti conservati e con i trattati che esprimono la dottrina inquisitoria, sarà così possibile interpretare correttamente alcuni punti nodali del processo del Nolano.

Venendo ora ai documenti giudiziari relativi a Giordano Bruno si deve purtroppo deplorare la perdita dell'*incartamento processuale* che occupava più di 600 pagine e che comprendeva le deposizioni dei testimoni e dell'imputato, le censure degli scritti del Nolano, le sue difese e memoriali¹⁴. Come è noto si sono invece conservate la denuncia e le prime deposizioni raccolte dall'Inquisizione di Venezia, le cui copie rappresentavano circa un quinto dell'incartamento romano¹⁵. È stato anche distrutto il volume che conteneva la sentenza originale dell'8 febbraio 1600, con le firme autografe dei cardinali inquisitori, mentre il caso ha voluto che si sia salvata quella di Ottavio Cesarani di cui si è poc'anzi parlato¹⁶. Per quanto riguarda il Nolano, si è invece conservata la matrice della copia autentica della sentenza consegnata al governatore di Roma per permettere l'esecuzione del verdetto di morte. Purtroppo la matrice omette gran parte della descrizione dello svolgimento della causa, come pure l'indicazione precisa degli articoli dottrinali che costituiscono la ma-

13. «ea, quae magis Iuri Sacris Constitutionibus Canonis, et praesertim ad S. Offitium spectantibus, et stylo Supremi Tribunalis Sanctae Romanae Inquisitionis sunt conformia», Peña, *Instructio*, cit., p. 433. Nel codice BAV, Reg. lat. 388, c. 1, un'annotazione marginale, non rilevata da Wilmar, indica che la struttura dell'opera è stata discussa da Peña con i cardinali inquisitori Pinelli e Borghese, il futuro Paolo V. Solo le due prime parti dell'opera furono realizzate e non ho potuto finora chiarire perché il manuale non fu diffuso a quell'epoca. Cfr. A. Borromeo, *A proposito del Directorium inquisitorum di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, «Critica storica», XX (1983), pp. 499-547 e A. Errera, *Processus in causa fidei*, cit., pp. 249-256.

14. Per una ricostruzione dei contenuti del volume, che doveva superare le 300 carte, si veda A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno con appendice di documenti sull'eresia e l'Inquisizione a Modena nel secolo XVI*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1942, pp. 30-32 e Firpo, *Processo*, *passim*.

15. Come appare dai rinvii che figurano nel margine del cosiddetto sommario pubblicato da Mercati, di cui parlerò in seguito, tali copie occupavano le prime 60 carte dell'incartamento processuale.

16. TCD 1228, cc. 270-277. Questo volume, conservato alla Trinity College Library di Dublino, comprende le sentenze pronunciate dal Sant'Uffizio romano nel 1603.

teria del delitto di Bruno – che si trovavano invece nella sentenza originale – ma fornisce tuttavia elementi essenziali per la comprensione della fase finale del processo¹⁷.

La perdita dei registri della corrispondenza della Congregazione ci priva di preziosi elementi riguardanti la questione dell'estradi- zione del Nolano e le successive deposizioni dei suoi compagni di carcere a Venezia. Si sono invece conservati i cosiddetti *Decreta* che tuttavia non costituiscono – come a volte si è scritto – il verbale delle sedute della corte, ma un registro autentico delle sue deci- sioni. Non tutto ciò che fu trattato in seduta venne registrato e que- sto vale in particolar modo per la fine del Cinquecento a causa dello stato di disordine, deplorato dalla stessa Congregazione, nel quale il notaio Flaminio Adriani, in carica dal 1575, lasciò i registri dei *De- creta* prima di spegnersi nell'ottobre del 1600. Nella seduta della Congregazione dell'8 novembre di quello stesso anno, i cardinali in- quisitori invitavano il nuovo notaio, Quintiliano Adriani, a prose- guire la redazione dei registri ed a conservare le note del predeces- sore¹⁸. Utilizzando le note e i registri di Flaminio Adriani furono realizzati alcuni volumi contenenti le copie dei *Decreta* di quegli anni. Tali copie riproducono l'essenziale delle decisioni, ma omet- tono gli elementi formali necessari all'autenticità del registro origi- nale, quali i nomi dei presenti e la data e luogo esatti della seduta, come pure i pareri espressi dai consultori al momento di votare le cause.

Va rilevato, a questo proposito, che nell'edizione dei decreti ri- guardanti il processo del Nolano non si è sufficientemente presa in considerazione – a causa dello stato di disordine dei volumi – la di- stinzione fra le note, i registri autentici dei *Decreta* e le copie som-

17. A proposito della differenza tra questi differenti generi di documenti si veda F. Beretta, *L'archivio della Congregazione del Sant'Ufficio*, cit., pp. 123-124 e 129-130.

18. «Quintilianus Adrianus modernus Notarius S[anc]tae Inquisitionis redigat in album rogitum Decretorum Flaminii Adriani eius Praedecessoris, et conservet no- tas originales», ACDF, SO, *Decreta* 1600-1601, copia, p. 347. Lo stato di disordine dei *Decreta* viene rilevato da un appunto conservato fra le carte di Paolo V: «Li de- creti della sacra Congregatione per molti anni a tempo del q. Ms. Flaminio Adriani notaro, stanno con molte cassature, e rimesse, ch'è indecenza a vederli, oltre la dif- ficoltà di possergli leggere. Saria necessario copiarli, e metterli al netto», «Ricordi per servizio della Santa Inquisitione di Roma», ASV, Fondo Borghese, I, 340-344, c. 177, con annotazione autografa di Camillo Borghese a c. 177v. Cfr. F. Beretta, *L'archivio della Congregazione del Sant'Ufficio*, cit., pp. 121-124.

marie successive. Il decreto del 4 febbraio 1599, nella versione del registro originale dei *Decreta*, illustra chiaramente il problema. Secondo un uso che si riscontra anche nelle pagine vicine, il notaio ha preso rapidamente nota della decisione pontificia nel registro stesso e vi ha poi ricopiato il decreto con scrittura più calligrafica, inserendo le formule abituali e cassando la nota di prima stesura¹⁹. Da rilevare però che la bella copia nel registro originale è incompleta e che il tenore del decreto trascritto nella copia sommaria è differente e più circostanziato. Ciò spiega probabilmente l'annotazione nel margine della copia, secondo la quale la trascrizione fu riveduta dal cardinale Giulio Antonio Santori²⁰. Un altro esempio è costituito dalla registrazione del verdetto del 20 gennaio 1600. Durante la seduta della corte, il notaio prese nota delle decisioni in parte con il concorso di un'altra persona e in parte già nel registro originale. In seguito Flaminio Adriani trascrisse i due decreti riguardanti il Nolano nello stesso registro, ma con scrittura più calligrafica, aggiungendo le formule d'uso e utilizzando anche un nuovo foglio inserito appositamente a questo fine²¹.

Come già osservato, non tutte le decisioni della corte, anche importanti, sono state registrate fra i *Decreta*, cosa che dipende fra l'altro dal caratteristico disordine di Flaminio Adriani. Ad esempio, il 17 settembre 1592 il Tribunale veneziano dell'Inquisizione decide di accordare l'estradiizione del Nolano in ossequio agli ordini tra-

19. Firpo, *Processo*, doc. 56a-b, pp. 313-315; BOeuC, *Le procès*, pp. 413-417.

20. Firpo, *Processo*, doc. 56c, p. 315; BOeuC, *Le procès*, p. 417-419. Cfr. ACDF, SO, *Decreta* 1597-1599, copia, p. 569.

21. A questa situazione particolare si riferiscono le note da 3 a 5 di Firpo, *Processo*, p. 337 (cfr. BOeuC, *Le procès*, p. 630) che non riproducono tuttavia l'effettiva disposizione dell'originale e omettono le parole «F.ris Iordani» all'inizio del secondo capoverso. Il primo decreto, riguardante il memoriale non letto, è stato inserito, certamente a posteriori ricavandolo da altre note, fra la formula iniziale che apre la seduta e il secondo decreto. Questo è in due versioni: l'una rapida, presa in seduta, l'altra calligrafica e completata con formule adeguate e elementi più precisi. Quest'ultima è stata registrata su un foglio, l'attuale c. 13r, che separa le parti di un decreto riguardante il caso di un blasfemo a cc.12v e 14r. L'inserzione del foglio avvenne già prima del giugno 1600 poiché sull'altra metà di esso, a c. 93, si trovano note autentiche della seduta del 7 giugno 1600. Alla copia del secondo decreto si riferisce probabilmente il foglio perduto a cui allude Firpo, *Processo*, p. 337, nota 4. Il volume da cui ricavo queste informazioni, quello dei *Decreta* originali del 1600, è attualmente restaurato ma non rilegato. Si ha poi la copia della sola decisione nel volume coevo delle copie sommarie *Decreta* 1600-1601, copia, c. 11r; cfr. Firpo, *Processo*, doc. 65b, variante 2.

smessi dal Tribunale supremo, con lettera del cardinale Santori, segretario della Congregazione, in data del 12 settembre²². Le lettere del Sant'Ufficio romano, datate solitamente di sabato, esprimono abitualmente ciò che è stato deciso nelle sedute della corte del mercoledì o del giovedì della stessa settimana. Ma fra i decreti del 9 e 10 settembre 1592 non si legge nulla riguardo a Giordano Bruno, benché sia quasi certo che la decisione di estradizione sia stata presa nel corso di queste due sedute, probabilmente dal papa stesso, il 10 settembre²³. Si confronti ad esempio il caso di Ludovico Petrucci, la cui estradizione è richiesta da Clemente VIII nella seduta del giovedì 22 aprile 1599, ordinando che si scriva al doge della Serenissima²⁴. Il sabato 24 aprile il cardinale Santori firma una lettera indirizzata al nunzio a Venezia, domandandogli di trasmettere al doge la richiesta del pontefice²⁵.

La conoscenza dello stile del Sant'Ufficio romano permette quindi di affermare che l'assenza, per lunghi mesi, di decreti riguardanti il Nolano non significa necessariamente che non vi furono decisioni della corte a suo riguardo, ma che esse furono eventualmente registrate solo nell'incartamento processuale, o non trascritte, e sono quindi a noi ignote. In generale, i *Decreta* sono fonti preziose e indispensabili, ma insufficienti per una ricostruzione completa dello svolgimento dei processi, in assenza dell'incartamento o almeno della sentenza.

È necessario infine esporre alcune considerazioni riguardo alla natura del documento pubblicato da Angelo Mercati nel 1942, documento che ci fornisce preziose informazioni e che è stato in genere considerato come il sommario del processo di Giordano Bruno²⁶. Devo innanzitutto rilevare che lo stato attuale delle mie ricerche e le cospicue lacune delle fonti romane impediscono di proporre conclusioni definitive sulla natura esatta di questo documento. Mi pare invece certo che *non si tratta del sommario* del pro-

22. Firpo, *Processo*, doc. 21, p. 201; BOeuC, *Le procès*, p. 153.

23. ACDF, SO, *Decreta* 1592-1593, registro originale, c. 281,7 ss.

24. ACDF, SO, *Decreta* 1597-1599, copia, p. 634. A proposito di Petrucci si veda C. De Frede, *L'extradizione degli eretici dal Dominio veneziano nel Cinquecento*, «Atti della Accademia Pontaniana», n.s. XX (1971), pp. 285-286.

25. ASV, Fondo Borghese, III, 48g, c. 61.

26. Si tratta del documento conservato nel volume ASV, Misc., Arm. X, 205, cc. 202-321B, descritto e pubblicato da A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, cit.

cesso del Nolano, almeno se si intende per sommario il riassunto di tutti gli aspetti essenziali della causa²⁷. In effetti il noto documento non fornisce alla corte del Tribunale tutti gli elementi indispensabili per pronunciare un verdetto, cosa che è caratteristica essenziale di un sommario: mancano indicazioni precise a proposito sia dell'iter processuale – per valutarne la corretta istruzione –, sia delle censure teologiche decise dai qualificatori – e quindi del valore dottrinale delle proposizioni imputate al Nolano –, sia del contenuto delle sue difese.

Ciò appare con evidenza se si confronta il noto documento, ad esempio, con il sommario del processo istruito a Milano contro il maestro di scuola Giacomo Crosani. Il sommario della causa di Crosani ne riassume lo svolgimento cronologico, indica il contenuto delle denunce e delle ripetizioni dei testimoni, poi le risposte dell'imputato agli interrogatori ed infine le eccezioni da lui invocate in sua difesa contro i testimoni²⁸. Il documento riguardante Giordano Bruno ha invece una struttura completamente diversa. In esso vengono presi in considerazione 31 capi d'accusa per i quali si ha una serie di estratti ricavati dalle deposizioni dei testimoni e poi alcune citazioni degli interrogatori del Nolano che negano le imputazioni, le ridimensionano, ne spiegano il vero senso o le attenuano quanto possibile qualora le accuse fossero innegabili. Questa parte occupa circa cinquanta facciate, cioè più dei quattro quinti del documento²⁹. Seguono altri estratti dagli interrogatori di Bruno, alcune osservazioni riguardanti la qualità dei testimoni ed infine alcuni passaggi delle risposte date dal Nolano agli interrogatori relativi alle censure dei suoi libri³⁰.

27. Cfr. F. Beretta, *Galilée devant le Tribunal*, cit., pp. 196-200. Mercati non sembra aver sottoposto a sufficiente valutazione critica questo problema (cfr. Id., *Il sommario*, cit., p. 4 s.).

28. ASV, Misc., Arm. X, 205, cc. 248-253. Si tratta probabilmente del sommario mandato da Milano, luogo di istruzione del processo, che indica anche i voti dei consultori locali. A tergo del documento, su carta non numerata prima della c. 254, si legge di mano probabilmente di Francisco Peña: «<Jacobo Cresonato> Sumario del processo de jacomio Grossano inquisito de haeresi». Lo stato lacunoso dei *Decreta* impedisce di conoscere più precisamente l'origine di tale documento. Tornerò nella terza parte di questo articolo sull'esito della causa del Crosani.

29. ASV, Misc., Arm. X, 205, cc. 202-226v. Cfr. Firpo, *Processo*, pp. 247-294; BOeuC, *Le procès*, pp. 247-367.

30. ASV, Misc., Arm. X, cc. 226v-231r; cfr. Firpo, *Processo*, pp. 294-304; *Le procès*, pp. 369-393.

Il noto documento si presenta dunque come un'analisi dell'insieme degli interrogatori prodotti nel corso del processo, che mette in rilievo elementi in favore di Bruno, o le attenuanti, ma che non riproduce parti sostanziali dell'iter giudiziario, ad esempio il tenore esatto delle proposizioni qualificate dai teologi consultori del Sant'Ufficio, con le relative censure, o i contenuti della difesa del Nolano. Percorrendo la preziosa *Introductio* di Peña non si riscontra nessun atto giudiziario che corrisponda esattamente al documento pubblicato da Mercati. Tuttavia Peña indica che la produzione di articoli in difesa dell'imputato, estratti dall'incartamento processuale, era compito attribuito d'ufficio al procuratore e che questi si riferiva all'imputato utilizzando l'espressione *principalis meus* o semplicemente *principalis*, uso che si vede applicato nel noto documento. La prima parte di esso sembra d'altronde seguire alcune regole che, secondo Peña, dovevano guidare l'operato del procuratore³¹.

Non pare però possibile identificare il noto documento con gli articoli della difesa, sia per ragioni formali, sia perché l'ultima parte di esso, che riguarda gli interrogatori di Bruno a proposito delle proposizioni estratte dalle sue opere, come pure alcune annotazioni marginali, sembrano essere meno favorevoli all'imputato di quanto lo sia la parte precedente³². Anche l'appellazione dell'imputato pare cambiare: «frater Iordanus» si alterna, nelle ultime pagine del testo, con «principalis»³³. L'ipotesi di una natura composita del documento, suggerita dall'analisi interna, non può purtroppo essere verificata analizzando la grafia, dato che il documento si presenta come copia calligrafica realizzata da due mani apparentemente distinte, ma senza che vi sia soluzione di continuità per quanto riguarda i punti rilevanti³⁴. Andrebbe anche vagliata la possibile at-

31. Si vedano in particolare i capitoli 25 e 49 del secondo libro, F. Peña, *Instructio*, cit., pp. 484 e 515-516. Dal 1593 era procuratore degli imputati «Bernardinus Furlanus», ACDF, SO, *Iuramenta* 1575-1655, c. 83. Il 14 luglio 1599 sarà sostituito da «Jo[ann]es Baptista Maxius», ivi, c. 105.

32. Fra le annotazioni nel margine riguardanti il 17° costituito si veda in particolare quella della c. 213r; Firpo, *Processo*, p. 269; *Le procès*, p. 303.

33. Vedi le cc. 226v-228v; Firpo, *Processo*, pp. 294-299; *Le procès*, pp. 369-381. Nelle prime carte del documento, invece, l'appellazione «frater Iordanus» è aggiunta d'altra mano più corsiva. Cfr. Firpo, *Processo*, p. 247; *Le procès*, p. 247.

34. Così le aggiunte marginali relative al 17° costituito appaiono della mano dello stesso copista e il cambiamento di mano interviene alla c. 217r, nel mezzo del XII capo d'accusa, mentre nelle cc. 227v e ss. la copia appare della stessa mano.

tribuzione di tale documento al commissario del Sant'Ufficio, che avrebbe raggruppato in esso gli elementi relativi ai vari capi d'accusa, detti *capita*³⁵. Si potrebbe infine trattare, almeno per quanto riguarda la prima parte del documento, delle *informationes* a carico dell'imputato, redatte dal procuratore dei rei nella fase finale del processo e che i consultori avrebbero dovuto studiare unitamente al sommario³⁶.

In conclusione, il documento pubblicato da Mercati – che chiamerò in seguito *capita*, riprendendo il termine impiegato dalle stesse fonti³⁷ – non rappresenta una sintesi dell'incartamento processuale ed omette alcuni elementi indispensabili ad un giudizio definitivo della corte. Ci fornisce tuttavia importanti informazioni sui contenuti delle deposizioni i cui verbali sono andati perduti, raccogliendole e presentandole però in un'ottica selettiva, finalizzata apparentemente – almeno per quanto riguarda la prima parte – alla difesa dell'imputato. Mi pare che non si sia tenuto sufficientemente conto di questo problema negli studi dedicati al processo del Nolano, ciò che ha provocato distorsioni soprattutto nella ricostruzione della fase finale della causa. Più in generale credo che il problema della critica delle fonti sia stato finora sottovalutato, mancando una conoscenza sufficientemente approfondita dello stile del Sant'Ufficio romano³⁸.

Nelle pagine che seguono vorrei tentare di delineare, a partire dalla documentazione conservata, le caratteristiche essenziali della

35. Tale uso da parte del giudice istruttore appare in un documento – il solo di questo genere che conosco anteriormente al 1610 – relativo al processo di Tommaso Campanella e pubblicato in Amabile, *Congiura*, III, pp. 421-446. Tale documento è intitolato «Summarium Processus», ciò che spiega forse l'uso terminologico adottato da L. Firpo per il cosiddetto 'sommario' del processo del Nolano; cfr. Firpo, *Processo*, pp. 16 e 120. I documenti pubblicati da Amabile nel vol. III e nel corpo della sua ricostruzione del processo di Campanella devono tuttavia essere utilizzati con cautela, poiché, dato che il processo è istruito a Napoli, essi esprimono solo indirettamente lo stile del Sant'Ufficio romano. Nel documento pubblicato da Amabile non figurano però, come nel caso di Bruno, estratti dai costituti dell'imputato, ma solo dalle deposizioni dei testimoni.

36. Cfr. F. Peña, *Instructio*, cit., p. 527, capitoli 58 e 59 del secondo libro.

37. «in suprascriptis capitibus», Firpo, *Processo*, p. 294; *Le procès*, p. 369. Cfr. «Primum Caput», Amabile, *Congiura*, III, p. 421.

38. Mi sembra inevitabile osservare che, nonostante tutto il rispetto dovuto all'importante opera di L. Firpo, anch'egli abbia sottovalutato i problemi che pone la ricostruzione dello stile del Tribunale. Ciò appare in particolare dal primo capitolo della sua ricostruzione del processo del Nolano, *Processo*, pp. 3-8.

dinamica processuale. Tengo a sottolineare che presenterò solo le fasi principali della causa e che mi concentrerò sui suoi aspetti giudiziari formali, lasciando agli specialisti dell'opera di Bruno, una volta delineato un quadro interpretativo di base, il compito di ricostruzioni ed analisi dottrinali più precise e sviluppate. Va anche rilevato che la scelta dello stile del Sant'Ufficio romano come criterio ermeneutico orienta la nostra attenzione verso le concezioni e la pratica dei membri del Tribunale, lasciando in secondo piano le idee e la personalità dell'imputato. In questa prospettiva – il cui valore storiografico mi pare indiscutibile e fecondo, benché ovviamente non esaustivo – la causa del Nolano si presenta come un processo simile a tanti altri, seppure irto di difficoltà giudiziarie, e Giordano Bruno meno distante di quanto si creda da altri filosofi, teologi e canonisti accusati di aderire a dottrine più o meno eterodosse e processati in quegli anni³⁹.

Infine si osserverà che, secondo i principi esposti sopra, lo stile del Sant'Ufficio romano non può essere utilizzato come criterio di valutazione per un processo istruito dal Tribunale inquisitoriale di Venezia. Tuttavia ciò non comporta problemi interpretativi fondamentali per quanto riguarda la fase veneta del processo del Nolano. Come vedremo, essa si presenta come fase preliminare di una causa la cui istruzione verrà trasferita al Tribunale romano. Si sviluppa infatti negli ultimi decenni del Cinquecento un fenomeno di accentramento dell'attività inquisitoria da parte della Congregazione del Sant'Ufficio che tenta di imporre il proprio stile ai Tribunali periferici della penisola italiana⁴⁰. Se vi sono quindi differenze fra lo stile dell'Inquisizione romana e veneziana a livello della modalità concreta d'istruzione dei processi, anche a causa della diversa struttura istituzionale e giurisdizionale dei due Tribunali, i principi teologici e canonici che guidano la loro azione sono in larga parte

39. Oltre ai numerosi casi di personaggi minori, oggi dimenticati, basti pensare ai processi di Cesare Cremonini, del quale ripareremo, a quello del canonista e teologo spagnolo Juan Roa Davila, condannato nel 1600, e finanche a quello del celebre teologo Francisco Suarez; cfr. E. Elorduy, *Suarez en las controversias sobre la Confesion Epistolar*, «Archivo teológico granadino», XV (1952), pp. 215-292.

40. G. Dall'Olio, *I rapporti tra la Congregazione del Sant'Ufficio e gli inquisitori locali nei carteggi bolognesi (1573-1594)*, «Rivista storica italiana», CV (1993), pp. 246-286: 254-255; 271-273.

identici e le decisioni della centrale romana determinano spesso l'esito dei processi istruiti a Venezia⁴¹.

Le fasi del processo

Il processo di Giordano Bruno comincia formalmente il 25 maggio 1592, con la ratifica in sede giudiziaria delle lettere di denuncia inviate da Giovanni Mocenigo il 23 e 25 maggio⁴². Il patrizio veneziano, avendo appreso l'intenzione di Bruno di partire per Francoforte, lo sequestra e lo denuncia all'inquisitore di Venezia, Giovanni Gabriele da Saluzzo. La denuncia è accolta dal Sant'Uffizio di Venezia nella seduta del martedì 26 maggio, nel corso della quale si riferisce anche l'incarcerazione del Nolano eseguita il sabato precedente d'ordine del Tribunale⁴³. Mocenigo formula gravi accuse affermando di aver inteso il Nolano esprimere più volte convinzioni che contraddicono i fondamenti della fede cattolica, fra cui l'Incarnazione e la Redenzione, la Trinità, la retribuzione dei meriti e delle colpe, la transustanziazione eucaristica⁴⁴.

L'esordio del processo di Giordano Bruno solleva numerosi problemi dal punto di vista procedurale, ma anche storico. Si tratta di un'apertura inabituale poiché, di regola, prima di procedere ad un arresto il Tribunale deve ponderare, dal punto di vista giudiziario e teologico, gli indizi a carico raccolti durante un'istruttoria sommaria. La carcerazione non è ammissibile senza esame previo degli indizi, se non in caso di rischio di fuga del reo⁴⁵. Ora l'arresto del Nolano è avvenuto per iniziativa di un privato, il patrizio Mocenigo,

41. N. S. Davidson, *Rome and the Venetian Inquisition in the Sixteenth Century*, «Journal of Ecclesiastical History», XXXIX (1988), pp. 16-36: 28. Per una presentazione sintetica del funzionamento del Tribunale veneziano si veda R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*, Basil Blackwell, Oxford-New York 1989, pp. 9-33. Alcuni processi istruiti negli anni della causa del Nolano sono editi in *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*, a cura di P. C. Ioly Zorattini, voll. VII-VIII, Leo S. Olschki editore, Firenze 1989-1990. Per uno studio approfondito dello stile del Sant'Uffizio veneto si veda A. Del Col, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia 1557-1559*, Edizioni Università di Trieste-Centro studi storici Menocchio, Trieste-Monterea Valcellina 1998.

42. Firpo, *Processo*, doc. 4, pp. 147-148; *Le procès*, p. 15.

43. Firpo, *Processo*, doc. 5-6, p. 148; *Le procès*, pp. 15-17.

44. Firpo, *Processo*, doc. 2, pp. 143-144; *Le procès*, pp. 3-7.

45. F. Peña, *Instructio*, cit., cap. 8 del secondo libro, pp. 460-462.

che nelle lettere del 23 e 25 maggio mette per iscritto, dopo aver parlato con l'inquisitore di Venezia, le ragioni del suo atto. Va rilevato che Mocenigo non si scusa per il sequestro arbitrario di Bruno, bensì per il fatto di aver *tardato a denunciarlo*⁴⁶. Se infatti il Nolano ha veramente messo in questione, durante le conversazioni con il suo ospite, elementi essenziali della fede – il tenore della denuncia del patrizio veneziano e il contesto permettono difficilmente di dubitarne –, Mocenigo si trova in una posizione delicatissima e rischia lui stesso la scomunica ed un processo per eresia come fautore e ricettatore di un eretico⁴⁷.

Si pone qui la questione del rapporto fra il Nolano e Mocenigo, ma anche delle ragioni che spinsero Bruno a manifestare le proprie convinzioni in un modo che, dal punto di vista del diritto inquisitoriale, esponeva lui stesso, ed il suo ospite, a grande pericolo. Dalle lettere di Mocenigo, e dalle successive deposizioni, anche di Bruno, sembrerebbe che a Venezia l'ospite del Nolano sia il solo ad essere al corrente di queste sue affermazioni. Ma cosa sarebbe accaduto se il patrizio veneziano fosse stato denunciato da un'altra persona informata delle convinzioni di Bruno, ed eventualmente rivale di Mocenigo, per aver ospitato in casa sua, per due mesi, un eretico? Ci troviamo nel cuore dell'inestricabile problema storico che pongono le denunce fatte al Sant'Ufficio: quanto dipende in esse dalla volontà di sgravare la propria coscienza e di difendere la fede, o dall'interesse, o dall'inimicizia? Le fonti giudiziarie non permettono una risposta a tale quesito.

Torniamo al Sant'Ufficio veneziano. Il 26 maggio, dopo aver accolto in debita forma la denuncia contro Bruno, il Tribunale, composto dal nunzio, dal patriarca di Venezia e dall'inquisitore, procede all'interrogatorio dei due librai menzionati da Mocenigo. Dalla deposizione del primo, Giovan Battista Ciotti, si apprende che fu lui a mettere in relazione Bruno ed il patrizio veneziano. Quest'ultimo, deluso dal Nolano che aveva avuto molti denari, ma non gli aveva insegnato la mnemotecnica come pattuito, avrebbe chiesto a Ciotti di informarsi a Francoforte sulla reputazione di Bruno. Ciotti vi avrebbe appreso che questi era «tenuto per homo che non habbi alcuna religione»⁴⁸.

46. Firpo, *Processo*, doc. 3, p. 147; *Le procès*, p. 13.

47. F. Peña, *Instructio*, cit., cap. 4 del primo libro, pp. 436-437.

48. Firpo, *Processo*, doc. 7, p. 151; *Le procès*, p. 25.

Tale reputazione è confermata dal libraio Jakob van Brecht che nella sua deposizione afferma di averlo saputo dal priore dei carmelitani di Francoforte. Il libraio fiammingo sa anche che Bruno ha insegnato la filosofia in varie città, fra cui la stessa Francoforte, Zurigo e Wittenberg, tutte passate alla Riforma, ma afferma di non aver letto le opere del Nolano e, contrariamente a quanto asserito da Mocenigo, non ha inteso nulla da lui che non sia cristiano⁴⁹. Apparentemente nessuno, a parte Mocenigo, sembra essere al corrente delle convinzioni del Nolano, neanche il patrizio Andrea Morosini, animatore a Venezia di un noto circolo intellettuale nel quale è intervenuto Bruno⁵⁰. Di nuovo ci troviamo di fronte ai problemi che pongono le fonti inquisitoriali: in che misura queste deposizioni corrispondono al vero? I testimoni, ed in particolare i librai, già in posizione delicata data la loro professione, avevano interesse ad ammettere di essere informati delle eresie del Nolano⁵¹?

L'inquisitore di Venezia passa dunque agli interrogatori dell'imputato, detti *costituti*, che si svolgono in sei sedute, dal 26 maggio al 4 giugno 1592, in presenza del nunzio e del patriarca, o dei loro rappresentanti, e degli assistenti laici del Tribunale⁵². Nel primo e secondo costituito Bruno espone le tappe della propria vita. Riconosce che ha lasciato l'abito domenicano temendo un processo dell'Inquisizione del quale tuttavia non sembra conoscere le imputazioni. Poi narra le sue lunghe peregrinazioni attraverso l'Europa, ma tenta di mostrare che ha evitato il più possibile il contatto con gli eretici, che non ha aderito ai loro dogmi – sappiamo che in realtà aveva aderito alla Chiesa calvinista a Ginevra⁵³ – e che si è dedicato alla sua professione di filosofo senza occuparsi di religione. Infine, pur riconoscendo di essere stato per più di dieci anni religioso apostata – cioè religioso che ha abbandonato l'abito –, indica che, al momento del sequestro da parte di Mocenigo, aveva intenzione di tornare a Francoforte per stampare alcune opere e dedicarle al pontefice, spe-

49. Firpo, *Processo*, doc. 8, p. 153; *Le procès*, p. 29. Cfr. la deposizione di Mocenigo: «mi disse che era nemico di Christo et della nostra fede; et che gl'haveva sentito a dire di gran heresie», Firpo, *Processo*, doc. 2, p. 144; *Le procès*, p. 7.

50. Interrogato sulle opinioni del Nolano, Morosini risponde: «io l'ho sempre tenuto per catholicio; et quando havesse havuto un minimo sospetto del contrario, io non l'haverei mai permesso, che egli fosse entrato in casa nostra», Firpo, *Processo*, doc. 17, p. 194; *Le procès*, p. 135.

51. Si veda a questo proposito S. Ricci, *Giordano Bruno*, cit., pp. 461-463.

52. Firpo, *Processo*, pp. 154 ss.; *Le procès*, pp. 31 ss.

53. *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, cit., p. CXXXVI.

rando di ottenere da papa Clemente VIII, per via straordinaria, la riconciliazione con la Chiesa⁵⁴. L'inquisitore di Venezia si informa a questo proposito presso un confratello dell'imputato, Domenico da Nocera, che conferma di aver inteso tali intenzioni da parte di Bruno⁵⁵.

Il 2 giugno, nel terzo costituito, l'inquisitore interroga l'imputato sulle sue pubblicazioni. Bruno consegna una lista di libri e riconoscere formalmente che «quel che [in essi] si contiene è mia dottrina»⁵⁶. Poi l'inquisitore gli chiede di che materia trattano le sue opere. Rispondendo spontaneamente – ciò che conferisce alla sua deposizione il valore di prova – Bruno presenta un condensato del proprio pensiero: l'infinitezza dell'universo e dei mondi, la provvidenza universale come anima del mondo, la sua concezione dei tre attributi della divinità, «potentia, sapientia et bontà»⁵⁷. La deposizione giudiziaria si trasforma così in un corso di filosofia tenuto al patriarca di Venezia, al nunzio, all'inquisitore e al rappresentante della Repubblica, mentre il notaio prende nota di tutto.

Il Nolano ammette spontaneamente di aver dubitato e di aver anche interiormente abbandonato la fede nell'Incarnazione del Verbo. Poi, interrogato dall'inquisitore, confessa i suoi dubbi sulla dottrina della Trinità, ma sottolinea a più riprese di non averli mai esplicitamente formulati, né per iscritto né in presenza di alcuno, e così di non aver mai contraddetto esteriormente la fede. Bruno riconosce tuttavia che la filosofia espressa nei suoi libri mette in questione la fede. Ma ciò avverrebbe solo «indirettamente», «secondo la via de' principii naturali, non pregiudicando alla verità secondo il lume della fede»⁵⁸. A partire dal terzo costituito si delinea così una *strategia difensiva* che si manterrà nel corso di tutto il processo. Il Nolano si presenta come filosofo che, trattando di filosofia «secondo li principii et lume naturale»⁵⁹, ha messo in questione *indirettamente* la fede, come appare dai suoi scritti, ma senza mai impugnare la dottrina cattolica in modo diretto ed esplicito. Se lo ha fatto

54. Firpo, *Processo*, doc. 11, p. 163; *Le procès*, p. 55.

55. Firpo, *Processo*, doc. 12, pp. 164-165; *Le procès*, pp. 57-61.

56. Firpo, *Processo*, doc. 13, p. 166; *Le procès*, p. 63.

57. Firpo, *Processo*, pp. 167-168; *Le procès*, pp. 65-69.

58. *Ibid.*

59. Firpo, *Processo*, p. 166; *Le procès*, p. 63.

è stato solo esponendo le opinioni non certo sue, ma di autori eretici⁶⁰.

Bruno sembrerebbe credere che il fatto di distinguere fra due ordini di verità, l'uno filosofico, l'altro teologico, e di confessare e sottolineare ciò che riguarda la sua attività specificamente filosofica, potesse rappresentare una posizione accettabile agli occhi del Tribunale⁶¹. In realtà l'ideologia inquisitoria si situava allora su posizioni diametralmente opposte. Ciò appare sia dalla dottrina inquisitoriale, espressa chiaramente da Francisco Peña⁶², sia dalla sua applicazione concreta, ad esempio nel caso del celebre professore padovano Cesare Cremonini⁶³. Secondo tale concezione, l'affermazione di verità filosofiche contrarie alla fede, anche tenendosi su un piano strettamente naturale, non è ammissibile, poiché due verità non possono mai contraddirsi, e conduce al sospetto di eresia. Il fondamento canonico di tale principio, largamente diffuso fra i teologi, è dato dal decreto *Apostolici regiminis* promulgato dal Concilio Laterano V nel 1513⁶⁴.

La strategia difensiva di Bruno e, a fronte, la sua inammissibilità da parte del Tribunale inquisitoriale pongono il problema di ciò che poteva effettivamente conoscere dello stile del Sant'Ufficio un imputato come il Nolano, dell'Ordine dei Predicatori, che disponeva certo di una formazione teologica, ma che aveva vissuto per più di un decennio fuori d'Italia. Nel corso dell'insieme della causa appare infatti che egli cerca di fare leva su alcuni principi fondamentali della teologia e della canonistica: la distinzione fra eresia interna ed esterna, fra proposizioni direttamente o indirettamente contrarie alla fede, fra il dubbio filosofico e l'intenzione esplicitamente eretica. Ma tale strategia doveva rivelarsi perdente non solo perché il Tribunale sarebbe riuscito a trovare, benché non senza fatica, un

60. Firpo, *Processo*, doc. 13, p. 171 e doc. 14, p. 172; *Le procès*, pp. 75-77.

61. Sull'immagine che aveva Bruno della figura di Francesco Patrizi, vedi Firpo, *Processo*, doc. 51, p. 248; *Le procès*, p. 251 e le note 7-8, p. 598.

62. F. Peña, *Scholorum, seu Adnotationum in tres partes Directorii Inquisitorum libri tres*, in N. Eymerich, *Directorium Inquisitorum... cum scholiis seu annotationibus eruditissimis D. Francisci Pegnae*, Roma 1578, pp. 53-54.

63. A. Poppi, *Cremonini, Galileo e gli inquisitori del Santo a Padova*, Centro studi antoniani, Padova 1993, p. 60. Cfr. G. Piaia, *Aristotelismo, «heresia» e giurisdizionalismo nella polemica del P. Antonio Possevino contro lo studio di Padova*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», VI (1973), pp. 125-145: 133.

64. COD, pp. 605-606. Cfr. F. Beretta, *Galilée devant le Tribunal*, cit., pp. 103-104.

espediente per sventarla, ma anche perché fin dal terzo costituito, pur tentando di mantenersi su un terreno strettamente filosofico, Bruno riconobbe apertamente, in sede giudiziaria, la propria eresia.

Nel quarto costituito l'inquisitore di Venezia passa agli interrogatori cosiddetti più stringenti, nei quali le domande si riferiscono esplicitamente alle proposizioni che contiene la denuncia, cercando di confrontare l'imputato con le proprie affermazioni. Bruno risponde negando tutte le proposizioni esplicitamente eretiche che gli sono imputate, cercando di mostrarne il senso filosofico da lui inteso o, con teatralità sempre più accentuata, di vanificare le accuse. Ad esempio, riguardo all'accusa di aver negato i miracoli di Cristo e degli apostoli risponde levando le mani e dicendo: «Che cosa è questa? chi è stato che ha trovato queste diavolarie?», poi rinvia ai propri libri nei quali non si è mai espresso in tal modo⁶⁵. Di fronte alla sua reazione, l'inquisitore gli legge i capi d'accusa e lo invita a «scaricarsi la coscienza et a dir la verità»⁶⁶.

L'indomani 3 giugno, nel corso del quinto costituito, vengono ripresi alcuni punti dei precedenti interrogatori: la frequentazione dei paesi passati alla Riforma, il fatto di esser vissuto secondo i costumi degli «heretici», i problemi legati alla cristologia. Bruno persiste nel presentarsi come filosofo che si è limitato ad esercitare la sua professione, e come tale ha indirettamente messo in questione la fede, ma che mai si è espresso apertamente contro Cristo o la religione cattolica⁶⁷. Alla fine dell'interrogatorio l'inquisitore domanda all'imputato se sostiene o ripudia le eresie da lui «commesse et confessate» ed il Nolano risponde che detesta ed aborrisce tutte le eresie e dubbi «che ho avuti intorno alla fede catholica». L'inquisitore lo interroga per sapere se ha già abiurato nel Sant'Ufficio e si informa poi sul suo nome esatto e su eventuali cambiamenti d'identità⁶⁸. Nel sesto costituito, l'ultimo della fase istruttoria preliminare, Bruno conferma tutte le deposizioni precedenti e risponde alla domanda di rito riguardo i suoi eventuali nemici facendo il nome di

65. Firpo, *Processo*, doc. 14, p. 181; *Le procès*, p. 99.

66. Firpo, *Processo*, p. 182; *Le procès*, p. 103.

67. Firpo, *Processo*, doc. 15, p. 186; *Le procès*, p. 113.

68. Firpo, *Processo*, pp. 190-192; *Le procès*, pp. 123-129.

Mocenigo che lo «ha assassinato nella vita, nello honore et nelle robbe»⁶⁹.

L'analisi dei costituti del Nolano mostra che l'inquisitore li ha eseguiti secondo i canoni del mestiere: si è informato sulla sua identità e la sua vita, gli ha fatto riconoscere le opere e le dottrine in esse esposte, lo ha lasciato manifestare a discrezione la propria dottrina, lo ha interrogato con precisione sui capi d'accusa, poi sull'intenzione, poi sulle inimicizie⁷⁰. Alla luce dello stile del Sant'Ufficio, la situazione di Bruno appare tutt'altro che rosea: ha contro di sé gravi indizi provenienti dalla denuncia di un testimone di qualità, la cui inimicizia, dato il contesto, non pare capitale; la sua cattiva fama, che deriva dall'avere lasciato l'Ordine e vissuto a lungo fra gli «eretici», è confermata dalle deposizioni dei librai Ciotti e van Brecht, benché solo per sentito dire; ha ampiamente confessato dubbi ed eresie su punti centrali della fede cristiana pur cercando di mantenersi sul terreno strettamente filosofico.

Ma, dal punto di vista dell'istruttoria, la situazione è bloccata poiché, come abbiamo visto, il Sant'Ufficio di Venezia non riesce a ottenere testimonianze che confermino la deposizione di Mocenigo e può difficilmente procurarsi informazioni a Parigi, o a Francoforte e ancor meno a Londra, o a Wittenberg. L'imputato stesso sembra essere cosciente di questa situazione: nel settimo costituito, il 30 luglio, Bruno afferma che l'unico che può averlo denunciato – e dunque l'unico al corrente delle sue idee a Venezia – sarebbe Mocenigo. Nel corso dell'interrogatorio, il Nolano riconosce d'esser gravato dal sospetto d'eresia, circoscritta secondo lui all'ambito filosofico, poi, mettendosi in ginocchio, domanda il castigo e la misericordia del Tribunale e promette di ravvedersi. Se tale gesto manifesta ai giudici la sua volontà di sottomettersi, esso non è tuttavia rilevante a questo stadio del processo, tanto più che l'imputato nega gli articoli di cui è accusato. La corte del Sant'Ufficio veneziano gli ordina dunque di rialzarsi⁷¹.

Nel frattempo, l'inquisitore di Venezia ha scritto alla centrale romana per sapere se negli archivi di quel Tribunale si trovano atti ri-

69. Firpo, *Processo*, doc. 16, p. 193; *Le procès*, p. 131.

70. Sul modo di svolgere gli interrogatori dei rei, vedi F. Peña, *Instructio*, cit., pp. 469 ss.

71. Firpo, *Processo*, doc. 19, p. 199; *Le procès*, pp. 145-147.

guardanti il Nolano. La risposta è negativa⁷². In luglio è stata approntata una copia dell'incartamento processuale e inviata alla Congregazione dell'Inquisizione⁷³. Tali misure non hanno nulla d'eccezionale e si situano nel contesto di un accentramento del controllo dell'attività inquisitoria che si afferma negli ultimi decenni del Cinquecento: il Sant'Ufficio romano tenta di controllare l'istruzione e l'esito di tutti i processi di una certa importanza⁷⁴.

Il 12 settembre 1592 il cardinale Santori, segretario del Sant'Ufficio romano, firma la lettera che domanda l'estradizione del Nolano⁷⁵. Benché non si conosca la motivazione della decisione della Congregazione, non è difficile immaginare che, dato che l'istruzione del processo si orienta verso ulteriori interrogatori dell'imputato e l'analisi dei suoi libri, si preferisse affidare alla centrale romana la gestione di questo caso delicato. Dopo una prima resistenza, e dopo l'intervento della diplomazia pontificia, il Senato di Venezia accoglie la domanda di estradizione il 7 gennaio 1593⁷⁶. Senza entrare nei dettagli di questa problematica, che non rientra direttamente nel nostro soggetto, vorrei rilevare che la Serenissima non si oppone al principio di un controllo dell'operato del Sant'Ufficio veneto da parte della centrale romana, bensì all'estradizione. Questa rappresenta in effetti un trasferimento formale della causa ad un'altra giurisdizione. L'estradizione sarà dunque ottenuta insistendo sul fatto che il processo era stato cominciato a Napoli e Roma – argomento non fondato nella documentazione processuale – e che il Nolano non era suddito della Repubblica. Nel caso di Cesare Cremonini invece, celebre professore dell'Università di Padova accusato di dottrine filosofiche eterodosse, l'estradizione non sarà mai concessa e il processo insabbiato a più riprese dalle autorità venete⁷⁷.

72. Decreto dell'11 giugno 1592 ritrovato da L. Spruit, *Due documenti noti e due documenti sconosciuti sul processo di Bruno nell'archivio del Sant'Ufficio*, «Bruniana & Campanelliana», IV (1998), p. 471, pubblicato in *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, cit., pp. CIV-CV.

73. Firpo, *Processo*, doc. 20, p. 200; *Le procès*, p. 151.

74. Si vedano a questo proposito gli studi citati sopra alle note 40 e 41.

75. Firpo, *Processo*, doc. 21, p. 201; *Le procès*, p. 153.

76. Firpo, *Processo*, docc. 22-33, pp. 202-214; *Le procès*, pp. 155-185. Cfr. C. De Frede, *L'estradizione di Giordano Bruno da Venezia*, «Archivio storico per le province meridionali», CXII (1994), pp. 57-101.

77. A. Poppi, *Cremonini*, cit., *passim* e L. Spruit, *Cremonini nelle carte del Sant'Ufficio*

Giordano Bruno entra nel carcere del Sant'Ufficio romano il 27 febbraio 1593⁷⁸. Il 12 aprile gli viene ordinato di consegnare i suoi libri e manoscritti al Tribunale⁷⁹. Come indicato in precedenza, la *perdita dell'incartamento processuale* impedisce di ricostruire con precisione la fase romana della causa. Mi limiterò pertanto a presentarne in sintesi i principali momenti. La situazione del Nolano viene aggravata dalla deposizione di Fra Celestino da Verona, cappuccino che è stato suo compagno di carcere a Venezia e che finirà sul rogo come eretico relapso e impenitente nel settembre 1599. La deposizione di fra Celestino, a cui si aggiungono quelle di altri carcerati raccolte probabilmente nel corso dell'autunno 1593, distruggono l'immagine di puro filosofo che Bruno aveva cercato di dare di sé al Tribunale: egli appare come blasfemo che ride di Mosé, dei profeti e dei santi; come bestemmiatore che si beffa delle pratiche cristiane dei suoi compagni di carcere; come eretico che accusa Cristo di avere peccato quando, nell'orto degli ulivi, chiese al Padre di non abbandonarlo alla morte⁸⁰.

Sulla base dei nuovi indizi, Bruno subisce una nuova serie di costituti. Nel 1594 il fiscale Marcello Filonardi formula i capi d'accusa o articoli che serviranno come base per un rinnovato interrogatorio dei testimoni, detto «*repetitio testium*», che verrà effettuato probabilmente nei primi mesi del 1594⁸¹. Successivamente viene realizzata la copia dell'incartamento giudiziario e consegnata al Nolano che presenta nel dicembre 1594 un lungo scritto per confutare le affermazioni dei testimoni a suo carico⁸². Nel gennaio e febbraio 1595, durante quattro sedute del Tribunale presiedute da Clemente VIII, viene data lettura degli indizi raccolti fino ad allora e delle ri-

romano, in Cesare Cremonini. *Aspetti del pensiero e scritti*, a cura di E. Riondato e A. Poppi, Accademia galileiana di scienze, lettere ed arti in Padova, Padova 2000, vol. I, pp. 193-204.

78. Firpo, *Processo*, doc. 50a, p. 244; *Le procès*, p. 243.

79. L. Spruit, *Due documenti noti*, cit., p. 471.

80. Firpo, *Processo*, pp. 43-49; *Le procès*, pp. LXXV-LXXXVI.

81. Tali informazioni si possono ricavare dai *capita* pubblicati da Mercati. Cfr. la ricostruzione in Firpo, *Processo*, pp. 50-70; *Le procès*, pp. LXXXVII-CXXI. Su questa fase del processo vedi F. Peña, *Instructio*, cit., pp. 481 ss.

82. Cfr. Firpo, *Processo*, doc. 38, p. 222; *Le procès*, p. 199. Si tratta probabilmente delle *informationes* a cui alludono i *capita*: Firpo, *Processo*, doc. 51, p. 297; *Le procès*, p. 375.

sposte date da Bruno nei costituiti. La corte ordina di proseguire la censura dei libri⁸³.

Si apre qui una seconda fase del processo offensivo ma, prima di affrontarla, è necessario esporre alcune considerazioni importanti. Una distinzione fondamentale sussiste, secondo lo stile del Sant'Ufficio, fra gli *indizi* del delitto e la *prova* di esso. Gli indizi permettono di aprire un processo, di carcerare l'accusato e anche di sottoporlo alla tortura. Ma *non di condannarlo* alle pene degli eretici, poiché a questo fine sono necessarie prove sicure⁸⁴. Gli scritti dell'imputato, da lui opportunamente riconosciuti in sede giudiziaria, e le sue confessioni, ratificate in presenza del notaio, rappresentano prove inconfutabili del delitto, ma un problema complesso si pone nel caso di indizi ricavati dalle affermazioni dei testimoni e ciò soprattutto se l'imputato *nega* i capi d'accusa provenienti dalle loro deposizioni. Nel caso che l'imputato sia «negativus» occorre che alcune condizioni siano riunite affinché si passi dallo stadio degli indizi a quello della prova e cioè: che si disponga di almeno due testimoni di buona fama e senza eccezioni dovute all'inimicizia o altro; che essi concordino sul *tenore preciso* delle affermazioni eretiche dell'imputato e sulle *circostanze* nelle quali furono pronunciate; che essi siano sicuri che l'imputato volle affermare l'eresia e non, ad esempio, esprimere opinioni altrui⁸⁵.

La ponderazione di questi diversi elementi è assai delicata. Ad esempio, nel caso di Giacomo Crosani di cui – come indicato sopra – si è conservato il sommario del processo istruito dal Tribunale dell'Inquisizione di Milano, l'istruzione della causa ha condotto ad uno stato di incertezza poiché nonostante le numerose deposizioni a suo carico, e nonostante il confronto con i testimoni, l'imputato persiste a negare il delitto. Per alcuni consultori del Tribunale milanese le numerose deposizioni dei testimoni costituiscono una prova dell'eresia dell'accusato e, se egli non si ravvede, potrà essere consegnato al braccio secolare per essere giustiziato. Per altri, invece, gli indizi sono estremamente gravi ma egli non è «convictus». Deve quindi essere torturato, poi abiurerà come veementemente sospetto

83. Firpo, *Processo*, docc. 39-42, pp. 223-228; *Le procès*, pp. 199-213.

84. Su questa problematica si vedano le espressioni pregnanti di S. Scaccia, *Tractatus de iudiciis*, cit., pp. 154-156.

85. F. Peña, *Scholiorum*, cit., p. 187. Cfr. nell'edizione del 1587 il comm. 48 al libro III di Eymerich.

d'eresia e sarà condannato alle galere per trent'anni⁸⁶. Il sommario è stato inviato a Roma, ma i consultori della Congregazione dell'Inquisizione sembrano accordare meno peso che i loro colleghi milanesi alle deposizioni dei testimoni riassunte dal sommario e nessuno considera provata l'eresia di Crosani. I cardinali inquisitori decretano il 28 giugno 1600 che, dopo avere subito la tortura, abiuri e sia tenuto in carcere a Milano⁸⁷.

Se esaminiamo ora la prima e principale parte dei *capita* pubblicati da Mercati possiamo rilevare che essi ponderano gli elementi ricavati dall'istruzione del processo fino alla ripetizione dei testimoni compresa, essendo questa particolarmente importante nel caso di un imputato negativo⁸⁸. Come vedremo, la redazione di tale documento potrebbe situarsi nei primi mesi del 1598, ma i contenuti della prima parte di esso, cioè i *capita* in senso stretto, riguardano unicamente la prima fase del processo offensivo e ci permettono quindi di conoscere lo stato della causa nel gennaio 1595. I capi di accusa corrispondono forse agli articoli formulati dal fiscale e sono tratti dalle deposizioni di Mocenigo, di fra' Celestino e degli altri carcerati. Essi appaiono strutturati secondo la gravità delle imputazioni e forse secondo il loro grado di probabilità. Dopo un primo capo che riguarda in generale l'eterodossia del Nolano, seguono tre articoli che riguardano la Trinità, l'Incarnazione e la persona di Cristo, poi una lunga serie di accuse che vanno dalla cosmologia bruniana, come l'eternità e la pluralità dei mondi, o la natura delle anime umane ed animali, ad articoli vari della dottrina cattolica, come la transustanziazione, l'inferno, l'invocazione dei santi, la verginità di Maria, ai cosiddetti «facta haereticalia», come la blasfemia, la lettura dei libri proibiti, il soggiorno in paesi passati alla Riforma⁸⁹.

I *capita* contengono per ciascuno dei suddetti articoli una serie di citazioni ricavate dalle deposizioni dei testimoni alle quali fanno seguito le relative negazioni del Nolano. La loro lettura, alla luce dei criteri relativi alla valutazione delle prove, mostra che per nessuno degli articoli sembrano essere riunite le condizioni necessarie. Ciò

86. ASV, Misc., Arm. X, 205, c. 253v.

87. ACDF, SO, *Decreta* 1600, registro originale, cc. 106v-107r. Cfr. *Decreta* 1600-1601, copia, c. 91v.

88. Firpo, *Processo*, doc. 51, pp. 247-299; *Le procès*, pp. 247-379. Sulla ripetizione dei testimoni si veda F. Peña, *Instructio*, cit., pp. 481 ss.

89. Sugli atti ereticali si veda F. Peña, *Scholiorum*, cit., pp. 81-83 e 186.

accade o perché i testimoni non sono ineccepibili, essendo carcerati o 'interessati' – come il Mocenigo –, o perché, pur essendovi più di due testimoni a sostegno di un'accusa, essi non concordano sul tenore esatto delle proposizioni e sulle circostanze, come ad esempio nel caso dell'accusa di aver affermato che Cristo peccò mortalmente⁹⁰. In altri termini, gli *indizi* contro il Nolano sono fortissimi, ma il processo offensivo e ripetitivo non ha permesso di giungere allo stadio della *prova*. Ciò spiega perché la corte del Tribunale, presieduta dal papa, si è fatta leggere all'inizio del 1595 le deposizioni dei testimoni e i costituiti di Bruno – ciò che avviene solo in casi eccezionali – e perché fu deciso di continuare la censura dei libri. Era necessario trovare un'altra via che permettesse di giungere alla prova.

Nel febbraio 1595 si entra dunque in una seconda fase della causa che vede riaprire il processo offensivo in una direzione che concentrerà l'attenzione del Tribunale non più sulle deposizioni veneziane, ma sull'opera filosofica del Nolano. L'operazione di analisi e ponderazione teologica dei libri si prolungherà fino alla fine del 1596. Nei primi mesi del 1597 egli viene interrogato intensamente riguardo alle proposizioni estratte dai suoi libri, ma non torturato, poi riceve il testo delle censure e redige forse una risposta ad esse⁹¹.

Nel marzo del 1598 apprendiamo che il sommario della sua causa è compiuto e può essere distribuito ai consultori⁹². Ciò inviterebbe a pensare che nel corso della seconda fase offensiva siano emersi nuovi elementi che permettono di concludere la causa. I *capita* pubblicati da Mercati riproducono alcune delle risposte date dal Nolano alle censure delle sue opere e permettono di avere un'idea di una decina di proposizioni estratte dai libri che gli sono im-

90. Firpo, *Processo*, doc. 51, pp. 263-264; *Le procès*, pp. 287-289. Sul valore di più testimoni in caso di cattiva fama si veda F. Peña, *Scholiorum*, cit., p. 234.

91. Firpo, *Processo*, docc. 48-49, pp. 241-244; *Le procès*, pp. 237-241. Nell'ambito del Tribunale romano l'espressione «stricte» non è utilizzata abitualmente per indicare la tortura, bensì la fase dei costituiti nella quale, abbandonate le domande larghe e generali, l'imputato viene confrontato in modo serrato con gli indizi raccolti durante l'istruttoria: «descendetur ad particularia constringentia reum», F. Peña, *Instructio*, cit., p. 472. L'ipotesi della tortura (cfr. Firpo, *Processo*, p. 79 e altri autori al suo seguito) non pare dunque plausibile, tanto più che il decreto di tortura viene abitualmente formalizzato in altri termini, indicando precisamente il fine del tormento, e preceduto dal voto dei consultori.

92. Firpo, *Processo*, doc. 52, p. 306; *Le procès*, p. 397.

putate⁹³. Tuttavia i *capita* non forniscono il tenore esatto delle proposizioni, né la censura teologica loro attribuita dai qualificatori. Pertanto anche ammettendo, per pura ipotesi, la loro identificazione con il «*summarium*» del marzo 1598, essi non permettono di conoscere alcuni elementi sostanziali e decisivi per l'esito del processo⁹⁴.

In effetti si pone qui un altro problema fondamentale. Per poter condannare un imputato nonostante egli sia «negativus», nonostante cioè egli persista a negare la propria condizione di eretico, non basta provare la sua adesione a determinate proposizioni, ma occorre anche stabilire che tali proposizioni sono *eretiche*, cioè palesemente opposte alla fede e non passibili di una censura teologica inferiore all'eresia⁹⁵. Data la complessità della causa di Bruno è probabile che riuscire a riunire tutte le condizioni della prova doveva apparire assai difficile al Sant'Uffizio romano. A questo punto entra in scena uno dei migliori teologi della Riforma cattolica, il gesuita Roberto Bellarmino, destinato a giocare un ruolo di primo piano nella Congregazione del Sant'Uffizio prima come consultore, poi come cardinale inquisitore⁹⁶. Forte della sua esperienza di controversista, Bellarmino è incaricato, in collaborazione col commissario Alberto Tragagliolo, di ricavare dai libri del Nolano e dalle sue deposizioni otto proposizioni certamente eretiche. Il 18 gennaio

93. Firpo, *Processo*, doc. 51, pp. 299-304; *Le procès*, pp. 381-393.

94. Come indicato in precedenza, i *capita* non sono identificabili con un sommario che riproduca, secondo lo stile del Sant'Uffizio romano, l'insieme degli aspetti essenziali della causa. L'uso linguistico che si riscontra nel documento intitolato «*Summarium Processus*» citato sopra alla nota 35, come pure quello dello stesso doc. 51 (cfr. Firpo, *Processo*, p. 299; *Le procès*, p. 381), invita tuttavia a non escludere in modo assoluto che il decreto del 16 marzo 1598 si riferisca ai *capita* utilizzando l'espressione «*summarium*». In ogni caso, per poter pronunciare un giudizio definitivo, la corte del Tribunale doveva disporre di elementi supplementari, riguardanti in particolare il valore teologico delle proposizioni imputate al Nolano, che non figurano in questo documento.

95. F. Peña, *Scholiorum*, cit., p. 187. Cfr. ivi, pp. 49-52, sulla criteriologia che permette di applicare la censura d'eresia ad una proposizione. Si tratta rispettivamente dei comm. 48 alla terza parte e comm. 27 alla seconda parte del *Directorium* di Eymerich secondo l'edizione del 1587.

96. Sull'attività inquisitoria di Bellarmino si veda P. Godman, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

1599 tali proposizioni sono presentate a Bruno chiedendogli se è disposto ad abiurarle in quanto *eretiche*⁹⁷.

Il senso della strategia messa in atto dal Sant'Ufficio romano è evidente: dopo aver identificato alcune proposizioni che riuniscono le *condizioni della prova* sia dal punto di vista *dottrinale* che *giudiziario* – cioè del loro manifesto carattere eretico e dell'adesione ad esse dell'imputato – si chiederà a Bruno se accetta di abiurarle al fine di verificare la sua intenzione. Se egli rifiuta, si potrà condannarlo come eretico impenitente. Non saprei dire se tale strategia faceva parte dello stile del Sant'Ufficio romano, ma mi è noto un caso degli anni immediatamente successivi nel quale essa è stata applicata di nuovo. Nel 1601 viene aperto un processo contro il cappuccino Angelo Giustiniani da Chio a causa della dottrina contenuta in un suo «*Libellum de praedestinatione divina*». Il 18 aprile 1602 Clemente VIII ordina che si presentino all'imputato otto fra le proposizioni estratte dal suo libro, fra le quali diverse sono valutate come manifestamente eretiche, con le relative censure teologiche e l'aggiunta dei passaggi tratti dai decreti dei Concili che permettono di applicarle. Il 2 maggio, dopo che è stata data lettura dell'ultimo costituito, Clemente VIII decreta che Giustiniani abiuri le sue dottrine come veementemente sospetto d'eresia, che gli sia assegnato un convento in luogo di carcere e che si bruci il libro in sua presenza⁹⁸. Il cappuccino si è dunque sottomesso, evitando conseguenze più gravi per la sua persona.

Dal canto suo il Nolano risponde il 25 gennaio 1599 che abiurerà le otto proposizioni solo se saranno definite solennemente dal papa come contrarie alla fede. Il 4 febbraio Clemente VIII ordina che si informi Bruno del fatto che l'*eresia* delle otto proposizioni è già dichiarata – come nel caso di Giustiniani da Chio – dal consenso dei Padri, dalla tradizione ecclesiastica e dalla Sede apostolica e che dunque nuove definizioni dogmatiche non sono necessarie. Se Bruno non accetta di abiurarle gli sarà imposto il termine di quaranta giorni per ravvedersi, usato abitualmente con gli eretici impe-

97. Firpo, *Processo*, docc. 54-55 e 66, pp. 309-313 e 340; *Le procès*, pp. 403-413 e 479.

98. Un fascicoletto con gli estremi del caso si trova in ACDF, SO, St. st. O 1 c, fasc. 1. Cfr. ivi, *Decreta* 1602, p. 166 e 186. Probabilmente l'abiura è stata ridotta al grado *de vehementi*, che non comporta le pene degli eretici, poiché l'imputato ignorava il carattere eretico delle proposizioni.

nitenti⁹⁹. Il 15 febbraio Bruno accetta di abiurare le otto proposizioni e il 18 seguente il papa ordina che si continui l'opera di censura dei suoi scritti¹⁰⁰. Visto che l'imputato ha deciso di ravvedersi, riconoscendo il carattere eretico delle sue dottrine, il Tribunale può completare il gruppo di proposizioni che dovrà abiurare. Ma il 5 aprile 1599 Bruno consegna un memoriale nel quale prende posizione riguardo alle otto proposizioni, sollevando alcuni problemi¹⁰¹.

Si manifesta così la strategia difensiva del Nolano che, ormai con le spalle al muro, tenta di dilazionare: accetta dapprima di sottomettersi, poi redige nuovi memoriali per dimostrare che l'eresia delle proposizioni da lui sostenute non è evidente, o che non è ancora stata definita dalla Chiesa, e che quindi non basta per giustificare l'abiura che gli è richiesta. Questa strategia sembra ricollegarsi con la linea difensiva adottata sin dai primi costituiti, che tende a sottolineare il carattere filosofico delle sue dottrine e quindi il fatto che esse si oppongono alla fede in modo solo *indiretto*. In tal caso, non essendo esse manifestamente eretiche, la procedura adottata dal Tribunale non può considerarsi legittima.

Purtroppo non conosciamo il *tenore di nessuna* delle otto proposizioni formulate dal Tribunale ed è noto con relativa precisione il *contenuto di una sola*. Secondo il Nolano, «l'anima è nel corpo come nocchiero nella nave», fondamento della sua dottrina della trasmutazione delle anime. L'anima non è quindi forma del corpo, secondo la dottrina tomista¹⁰². Ora tale affermazione si contrappone direttamente alla definizione del Concilio di Vienne del 1312 secondo la quale l'anima è forma del corpo. Dal punto di vista della criteriologia teologica tale proposizione è quindi certamente eretica poiché, pur appartenendo all'ambito filosofico, essa contraddice la

99. Firpo, *Processo*, docc. 56 e 66, pp. 313-315 e 341; *Le procès*, pp. 413-419 e 479-481.

100. Firpo, *Processo*, docc. 57 e 66, pp. 317 e 341; *Le procès*, pp. 423 e 481.

101. Firpo, *Processo*, docc. 58-59 e 66, pp. 320-325 e 341; *Le procès*, p. 431-443 e 481.

102. Si tratta della settima delle otto proposizioni, Firpo, *Processo*, pp. 324-325; *Le procès*, pp. 441-443. Cfr. i passaggi relativi dei *capita*, Firpo, *Processo*, pp. 283-285 e 304; *Le procès*, pp. 341-347 e 391-393, con le note di A. Segonds relative a questi passaggi. Per quanto riguarda l'eresia «Novatiana» (Firpo, *Processo*, p. 324; *Le procès*, p. 441) l'identificazione con precisi passaggi delle opere del Nolano è più difficile dato che i *capita* riproducono in modo solo frammentario i documenti relativi alla fase della censura delle proposizioni.

fede definita dalla Chiesa¹⁰³. Gli elementi mancano tuttavia, essendo perduti quasi tutti i documenti riguardanti questa fase del processo, per analizzare più precisamente il valore dottrinale delle otto proposizioni e un dibattito fra l'imputato e il Tribunale, che è certo stato di grande interesse filosofico e teologico.

Il 9 settembre 1599 la causa di Bruno è sottoposta nuovamente al giudizio di Clemente VIII. I voti dei consultori, espressi durante la seduta della corte, rispecchiano la situazione descritta sin qui: essi concordano sul fatto che il Tribunale non dispone di prove per buona parte delle accuse emerse nella prima fase del processo offensivo e che occorrerebbe quindi torturare Bruno – come fu deciso nel caso di Giacomo Crosani illustrato sopra – per sondare lo stato del suo intelletto su questi punti. Per le proposizioni di cui è provata l'adesione, in particolare grazie alle sue confessioni, si potrà invece proporre al Nolano il termine abituale di quaranta giorni per ravvedersi. Il sovrano pontefice propende per la seconda soluzione e il 10 settembre un nuovo termine *ad resipiscendum* è imposto all'imputato¹⁰⁴.

Durante l'esame Bruno sembra cedere e si dice pronto a sottomettersi, ma consegna al contempo un nuovo memoriale indirizzato al papa¹⁰⁵. Nella visita ai carcerati del 21 dicembre 1599 il Nolano afferma che non c'è *materia* di cui *si debba ravvedere*. I cardinali inquisitori decidono che il generale e il vicario dell'Ordine domenicano gli presentino ancora una volta le proposizioni e lo dispongano ad abiurarle¹⁰⁶. Vorrei sottolineare che il tenore di esse non è noto benché sia probabile che le otto proposizioni eretiche isolate da Bellarmino e Tragagliolo all'inizio del 1599 vi fossero comprese. Va anche rilevato che se Bruno avesse accettato di sottomettersi avrebbe dovuto, in considerazione delle sue confessioni, abiurare come *eretico formale*, non solo come sospetto di eresia, e che quindi diversi capi di accusa emersi nel corso del processo – e quasi certamente la dottrina copernicana – *non potevano essere compresi* fra le

103. COD, pp. 360-361. Per quanto riguarda la criteriologia teologica vedi il testo di Peña citato nella nota 95 e A. de Castro, *De iusta haereticorum punitione*, in *Opera omnia*, tomo 2, Paris 1578, col. 75, il quale, in un capitolo dedicato a questa problematica, indica che in caso di proposizioni definite dalla Chiesa l'appello al papa non è ammissibile e non evita la condanna.

104. Firpo, *Processo*, doc. 61, pp. 327-329; *Le procès*, pp. 447-453.

105. Firpo, *Processo*, doc. 62, pp. 329-331; *Le procès*, pp. 453-457.

106. Firpo, *Processo*, doc. 64, pp. 333-335; *Le procès*, pp. 463-469.

proposizioni che gli furono presentate per ordine del Tribunale, non essendo palesamente eretici¹⁰⁷.

Il 20 gennaio 1600, di fronte all'ormai evidente ostinazione dell'imputato, Clemente VIII pronuncia il verdetto di morte: «dictus frater Iordanus tradatur Curiae seculari». Nella lunga formula che precede il verdetto – e che illustra in modo eccezionalmente ampio lo stato di questa causa delicata – sono riassunti gli elementi del dramma che abbiamo illustrato: da un lato, il Tribunale ha sottoposto a Bruno alcune proposizioni, tratte dai suoi scritti e costituiti, valutate come eretiche – per le quali cioè sono riunite tutte le condizioni richieste dal punto di vista giudiziario e teologico – affinché dichiari se è disposto ad abiurarle; dall'altro lato, il Nolano asserisce di non aver mai scritto né pronunciato proposizioni eretiche e contesta l'operato del Tribunale e dei teologi al suo servizio, dichiarando di essere pronto a sottomettersi solo ad un'eventuale decisione della Sede apostolica riguardo alla sua dottrina¹⁰⁸. Ma per il presidente del Tribunale romano dell'Inquisizione, che deteneva le chiavi del potere teologico e giudiziario, la situazione era già stata sufficientemente chiarita nel corso dell'istruzione del processo, avendo questa permesso di riunire gli elementi necessari e sufficienti, il 20 gennaio 1600, per condannare a morte il Nolano come eretico impenitente.

L'8 febbraio i cardinali inquisitori firmano la sentenza di condanna, redatta sulla base del verdetto di Clemente VIII, e la fanno pubblicare in presenza del reo e dei testimoni. La sentenza di scomunica degli eretici prevista dal diritto viene così ratificata in forma giudiziaria, permettendo l'esecuzione del verdetto di morte. Il Nolano viene poi degradato dagli ordini religiosi, scacciato dal seno della Santa Chiesa e consegnato alla Corte secolare. Si attenderà una decina di giorni prima di accendere il rogo, il 17 febbraio, forse per lasciare a Bruno un'ulteriore occasione di ravvedersi¹⁰⁹.

107. Non mi pare dunque condivisibile la ricostruzione proposta da Firpo, *Processo*, pp. 94-98; *Le procès*, pp. CLXIV-CLXXI, che accorda troppa importanza ai contenuti dei *capita*, identificandoli con un sommario che riassume tutti gli elementi del processo. Si noti anche il caso differente del Crosani che, non avendo confessato, sarà condannato ad abiurare come veementemente sospetto d'eresia, cfr. *supra* nota 87.

108. Firpo, *Processo*, doc. 65a, p. 338; *Le procès*, pp. 473-475.

109. Firpo, *Processo*, doc. 69, p. 347; *Le procès*, p. 495. Cfr. F. Peña, *Scholiorum*, cit., p. 58.

La sentenza dichiara che Giordano Bruno è «heretico impenitente, pertinace et ostinato», avendo egli confessato durante il processo errori ed eresie «benché tu neghi essere tali»¹¹⁰. Il Nolano è dunque un *eretico negativo*, condannato alla pene degli eretici impenitenti. Questo invita ad alcune osservazioni conclusive. In primo luogo occorre rilevare che, tranne nel caso della dottrina riguardante l'anima umana, non ci è dato di conoscere con precisione nessuna delle proposizioni che hanno permesso la condanna di Bruno: né i *capita* pubblicati da Mercati, né la copia parziale della sentenza, né la celebre lettera di Kaspar Schoppe possono colmare la grave lacuna provocata dalla perdita della sentenza originale e dell'incartamento processuale¹¹¹. In secondo luogo, questa situazione ha reso inaccessibili ampie parti delle difese del Nolano, e in particolare i memoriali indirizzati al papa, che ci avrebbero forse permesso di conoscere – come nel caso dei costituiti veneti e dei *capita* – aspetti importanti della sua opera e delle sue dottrine.

Infine la ricostruzione del processo qui proposta permette di cogliere un potenziale significato dell'enigmatica deprecazione rivolta da Bruno ai cardinali inquisitori e riportata da Schoppe: «Pronunciate voi questa sentenza con più timore di quanto ne provi io che la ricevo»¹¹². Se la decisione di affrontare la morte fu dettata dal desiderio di non rinunciare alle proprie convinzioni filosofiche¹¹³, il Nolano credette forse fino all'ultimo che la sua strategia difensiva – incentrata sul principio di una contraddizione solo indiretta della sua dottrina con articoli di fede – sarebbe stata vincente. Forse il papa, convinto dai suoi memoriali, gli avrebbe infine accordata la riconciliazione straordinaria che sembrava sognare al momento dell'arresto, a Venezia. Si vedeva ora condannato, in modo illegittimo, dai soli cardinali inquisitori, senza un intervento del pontefice e per

110. Firpo, *Processo*, doc. 66, p. 342; *Le procès*, p. 483.

111. Per quanto riguarda il racconto di Schoppe (Firpo, *Processo*, doc. 71, pp. 350-351; *Le procès*, pp. 503-507) occorre rilevare che la sentenza riproduceva l'insieme dell'iter processuale, dall'elenco dei capi d'accusa emersi dalla denuncia di Moenigo fino alle otto proposizioni a noi ignote. Pertanto non è accertabile con sicurezza quali proposizioni riportate da Schoppe a memoria, dopo aver ascoltato lettura della sentenza, appartengano agli indizi e quali ai *capita* di cui si ebbe la prova.

112. Firpo, *Processo*, p. 351; *Le procès*, p. 507.

113. Cfr. M. A. Granada, «Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia». *Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 305-331: 327-330.

eresie solo 'filosofiche'. Forse non seppe mai che – secondo lo stile del Sant'Ufficio romano – fu Clemente VIII in persona a pronunciare il verdetto di morte, in conformità ad una criteriologia teologica che non ammetteva contraddizioni fra la filosofia e la fede.

TERESA BONACCORSI

«CLAUSOS RERUM APERIRE SINUS». L'ESPERIMENTO
DI UN POETA LINCEO: VIRGINIO CESARINI

SUMMARY

Virginio Cesarini (1595-1624) is an interesting example of early seventeenth-century intellectual. He actively participated both in the Papal Court and in the *Accademia dei Lincei*, which was founded by his cousin Federico Cesi. Cesarini's poems, which deserve a much closer critical attention, are interesting primarily from a rhetorical standpoint. In his Latin elegy *Antium vetustissimam Volscorum urbem nunc dirutam celebrat*, Cesarini connects the topos of the «ancient ruins» with the cultural renewal brought about by the recent scientific discoveries. Cesarini's enthusiasm for modernity is linked to a sincere admiration for the classical world. Bonaccorsi's article offers a detailed commentary and translation of this poem.



L'altra faccia della medaglia, oppure l'altro profilo inciso nel metallo: Pico della Mirandola compare come termine di paragone nell'iconografia celebrativa di un intellettuale di primo Seicento, Virginio Cesarini (1595-1624), che a lui viene accostato dai contemporanei per le straordinarie doti di ingegno, dottrina, memoria, *cupiditas sciendi*¹. Di Cesarini, autore di liriche in latino e in volgare, la critica più recente ha messo in risalto quegli aspetti che non si limitano alla figura di poeta moraleggiante e neostoico su cui altri in passato si sono soffermati².

Nel saggio *Umanisti e Lincei. Letteratura e scienza a Roma nell'età di Galileo*³, Eraldo Bellini ricostruisce acutamente la rete di conoscenze e influenze sottese alla vita culturale di Roma negli anni dalla pubblicazione del *Sidereus Nuncius* (1610) al *Saggiatore* (1623).

Ringrazio Lina Bolzoni per aver stimolato e seguito il lavoro di ricerca che ha condotto a questo articolo.

1. Cfr. E. Bellini, *Umanisti e Lincei. Letteratura e scienza a Roma nell'età di Galileo*, Antenore, Padova 1997, pp. 250 ss.

2. Ad esempio, G. Marzot, *L'Italia letteraria nella Controriforma*, Studium, Roma 1962; C. Mutini, *Virginio Cesarini*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1980, XXIV, p. 201.

3. E. Bellini, *op. cit.*, cap. I.

Della figura di Cesarini, ricordato nell'epistolario di Galilei, si sottolinea l'importanza del rapporto gradualmente maturato con lo scienziato pisano, che orienta il giovane aristocratico da inizi peripatetici fino alla completa entusiastica adesione alla nuova scienza. L'altro volto di questa amicizia è l'attenta azione diplomatica che Cesarini, come accademico linceo (e, dal 1618 al 1621, a capo della prestigiosa Accademia) nonché influente membro della Curia romana, mette in opera per favorire la diffusione delle scoperte e del pensiero dello scienziato pisano. La vicenda che porta alla pubblicazione del *Saggiatore*, opera scritta – con dissimulata polemica – in risposta agli errori della *Libra astronomica ac philosophica* del gesuita Orazio Grassi, è punteggiata dagli interventi di Cesarini e di altri lincei, Cesi e Ciampoli, che ora consigliano prudenza, ora esortano lo scienziato a non lasciar cadere l'opera, ora ne discutono la struttura argomentativa, che prenderà forma di lettera indirizzata da Galilei all'amico «Illustrissimo Signore» Cesarini.

Per quanto riguarda il versante letterario della cultura romana primosecentesca, il saggio di Bellini tratteggia la poetica dell'*entourage* di Urbano VIII (Mascardi, lo stesso Maffeo Barberini, Cesarini, Ciampoli, Stigliani, Testi) ricostruendo la polemica anti-marinista e la scelta di una poesia dalla materia elevata, tendenzialmente filosofica, dalle movenze classiche e dagli intenti didascalici⁴. Personaggio *sui generis* per carattere, formazione, esperienze ed orizzonti, ma non estraneo a tale rete culturale, nelle cui maglie si inserisce anzi con la vivacità che gli è propria presentandosi ora al papa, ora a Galilei, ora a Cesarini con lettere, opere, esortazioni, indicazioni, è Tommaso Campanella; anch'egli opera per un rinnovamento del linguaggio poetico, di cui la produzione di papa Barberini, i *Poëmata*, gli appare il frutto più maturo⁵. Non c'è traccia, nelle lettere di Cesarini, di un suo rivolgersi direttamente al frate

4. E. Bellini, *op. cit.*, cap. II; sul 'barocco moderato' cfr. F. Croce, *Le poetiche del Barocco in Italia*, in AA.VV., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Marzorati, Milano 1968; Id., *Tre momenti del barocco letterario italiano*, Sansoni, Firenze 1966; M. Costanzo, *Critica e poetica del primo Seicento*, Bulzoni, Roma 1969-1971, 4 voll.; M. Fumaroli, *Cicéron Pape: Urbain VIII Barberini et la seconde Renaissance romaine* in Id., *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Droz, Genève 1980, pp. 202-226.

5. Cfr. L. Bolzoni, *I 'Commentaria' di Campanella ai 'Poëmata' di Urbano VIII. Un uso infedele del commento umanistico*, «Rinascimento», XXVIII, II serie (1988), pp. 113-132; Id., *Introduzione* a T. Campanella, *Opere letterarie*, UTET, Torino 1977, pp. 9-72.

calabrese⁶; ci sono invece elementi che documentano l'interesse di Campanella per il poeta romano⁷. Sullo sfondo di una Roma animata dai fermenti dell'Accademia dei Lincei, di un rinnovato classicismo in poesia, di un pontefice inizialmente salutato dagli intellettuali più accorti come inauguratore di tempi nuovi⁸, poesia e filosofia, come pure tradizione e novità, centrali nel pensiero del frate calabrese, sembrano intrecciarsi anche nei propositi dell'aristocratico romano. Cesarini afferma di voler scrivere «componimenti che non siano affatto scarsi di qualche dottrina filosofica»⁹, e non sono pochi i critici che ritrovano nelle sue liriche un'ispirazione neostoica¹⁰, peraltro non nuova all'epoca.

Il suo ritratto di intellettuale pare risultare dall'accostamento di due figure, quella di accademico linceo, «dedito alle matematiche» e promotore di interessi scientifici e di novità rivoluzionarie, e l'altra, di letterato classicista di ispirazione filosofica e moraleggiante.

D'altra parte, però, basta scorrere i titoli dei *Carmina*, o ancor più delle *Poesie liriche toscane*¹¹, per esser colti dal legittimo dubbio che la sua poesia non sia poi così dotata di «qualche pensiero di novità non affatto disprezzabile»¹² ma attinga piuttosto, oltre che a motivi d'occasione e celebrativi, a un repertorio di tematiche da trattati-

6. Cfr. G. Gabrieli, *Due prelati lincei in Roma alla corte di Urbano VIII: Virginio Cesarini e Giovanni Ciampoli*, in Id., *Contributi alla storia della Accademia dei Lincei*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1989, pp. 763-817; tuttavia cfr. T. Campanella, *Lettere*, p. 216 e Id., *Lettere* 2, p. 89 e p. 96.

7. Campanella compone per Cesarini un opuscolo sui titoli ecclesiastici e un *Apologeticus* per un carne del poeta romano: cfr. Firpo, *Bibliografia*, p. 191 e p. 212.

8. Cfr. Lettera di Francesco Stelluti a Galilei, del 12 agosto 1623, in G. Galilei, *Opere*, a cura di A. Favaro e I. Del Lungo, Barbèra, Firenze 1933, XIII, p. 121: «La creatione poi del nuovo Pontefice ci ha tutti rallegrati, essendo di quel valore e bontà che V.S. sa benissimo, et fautore particolare de' letterati, onde siamo per avere un mecenate supremo».

9. G. Galilei, *op. cit.*, vol. XIII, p. 88.

10. Oltre a G. Marzot, *op. cit.*, cfr. E. Raimondi, *Paesaggi e rovine nella poesia d'un 'virtuoso'*, in Id., *Anatomie secentesche*, Nistri Lischi, Pisa 1966, pp. 43-72.

11. *Virginii Caesarini Carmina*, Roma, Bernabò dal Verme, 1658-1664, 2 volumi in uno; contenuto: *Carmina*; *Poesie liriche toscane*; per brevità sono state omesse le dediche delle singole liriche. D'ora in poi, le poesie di Cesarini si citano da questa edizione indicando titolo e numero di pagina, che si riferisce alla sezione *Carmina* per i testi latini e alla sezione *Poesie liriche toscane* per quelli in volgare.

12. G. Galilei, *op. cit.*, XII, p. 413.

stica morale e politica di stampo controriformistico, rilette nelle vesti del neostoicismo:

Che la filosofia è la vera medicina dell'animo; Solo il saggio saper amare; La meraviglia esser madre dell'ambizione; Doversi fuggire i piaceri del senso; Le ricchezze esser d'impedimento alla felicità; Gli stolti nella vita provar le pene dell'inferno; L'uomo saggio esser perpetuamente lieto; L'uomo saggio esser immutabile; I precetti morali contenersi nei versi de' poeti; L'uomo saggio non ricever ingiurie; L'arti aver cagionato il lusso; La fatica apportar sommo diletto; La miseria nascere dal paragone del maggior bene; Tutti i beni mondani esser finti; Doversi bramare la brevità della vita; L'infermità del corpo esser desiderabile; A Roma; La povertà doversi bramare; Esorta i precipi ad aborre l'adulazione; I malvagi consiglieri rovinar gl'imperii; Sovrastarci castigo dal cielo; Che le calamità scuoprono i veri amici; Si biasima la cura soverchia dell'avvenire; L'uomo saggio signoreggiare al fato; Che la provvidenza divina ci assicura dell'immortalità dell'anima; Solo il saggio trovar l'ozio; I precipi esser cattivi giudici della poesia; Che il saggio disprezza l'arte di indovinare; Il saggio non aver per fine la gloria; L'uomo saggio essere il vero Alcide; Che i lussi e le delizie fanno la vita infelice; L'avversità esser desiderabili; I piaceri del senso esser noiosi; Lodasi la fortezza; Satira sopra i vizii de' cattivi dominanti; Che dall'armonia de gli affetti solamente, e da Dio dee sperarsi felicità.

Insomma, lo studioso della produzione letteraria di Cesarini può ricavare un'impressione inizialmente sorprendente nel conoscere il personaggio di cui parla Bellini – l'entusiasta allievo di Galilei, l'acuto diplomatico, i cui interessi sono ritratti ed enfatizzati nelle biografie che seguono la sua prematura scomparsa¹³ –, mentre allo storico del pensiero che ricostruisca ad esempio la vicenda di Galilei o il così fertile terreno della Roma di Urbano VIII, le liriche composte da questa figura 'di confine' (Bellini) parranno forse un'appendice in un certo senso extravagante, dettata più che altro dal costume degli intellettuali dell'epoca (e tanto più estranea, quindi, ai caratteri dell'Accademia dei Lincei, in cui la poesia non era certo l'attività privilegiata, ma era ammessa come *ornamentum* alle fatiche degli studi scientifici¹⁴).

È come se alcuni caratteri del Cesarini accademico linceo gettassero luce sulle scelte del Cesarini poeta e viceversa, rimanendo però questo personaggio una figura di Giano in cui i due volti si completano ma non possono dialogare tra di loro, perché orientati a diverse visioni.

Tra i *Carmina* vi è tuttavia un componimento, su cui vorremmo

13. Tale produzione è analizzata da Bellini in Id., *op. cit.*, cap. III.

14. Su questa peculiarità dei Lincei cfr. *infra*, p. 9.

ora soffermarci, che sembra testimoniare il dialogo tra i due aspetti e la loro ricomposizione nella personalità di Cesarini. Con l'elegia *Antium vetustissimam Volscorum urbem nunc dirutam celebrat*, il poeta risponde da Nettuno, dove si è trasferito nel gennaio del 1620 in cerca di un clima più salutare per la sua malattia, all'epistola in versi inviatagli dal cardinale Maffeo Barberini, il futuro Urbano VIII, dal titolo *Rusticari, curas ac studium intermittere, verum valetudinis praesidium*¹⁵. Il papa dei *Poëmata* invitava l'amico a godere della natura e delle sue meraviglie liberandosi da *curae noxiae* e trascurando perfino i *cari libri* (vv. 33-41):

An non haec facies soli decora
prospectusque maris patens, et aër
spiritus reficit, fugatque tristem
languorem, capitisque fluxionem,
qua fauces nimium soles peruri?
Mitte cum medicis graves medelas:
curas excute noxias, sopitae
valetudinis intimum venenum,
et caros iubeas abire libros.

Anzio, fiorente porto prima dei Volsci e poi dei Romani, poco distante da Nettuno, è appena ricordata come luogo di *recreatio* (vv. 5-6):

quid rerum geris? ut vales? ut oris
Antii recrearis?

La risposta si presenta – nonostante le dichiarazioni di modestia dell'autore¹⁶ – come un'elegia letterariamente molto più elaborata, nella quale l'emozione suscitata dalla vista delle rovine di Anzio trascolora in una meditazione sul destino dell'uomo.

Già nel titolo, *Antium vetustissimam Volscorum urbem nunc dirutam celebrat*, si nota una certa somiglianza con un altro esempio di poesia

15. *Ad Virginium Caesarinum, Caesarini ducis fratrem. Rusticari, curas ac studium intermittere, verum valetudinis praesidium*, in M. Barberini, *Poëmata*, Romae, ex Typographia Rev. C. Apost., 1635, p. 168.

16. Cesarini la presenta al cardinale come versi «usciti dalla penna», che «essendo da me vilipesi, come non studiati, et nati casualmente... prendo ardire inviarli a V. S. Ill.ma, non perché ella se ne diletta, ma perché me li agiusti. Ho in essi raccolto molte istorie degli antichi e vestitele di qualche digressione: degnisi avvisarmi quanto le dispiacciano...» (cfr. G. Gabrieli, *op. cit.*, pp. 801-802).

latina sul tema delle rovine, l'*Elegia nona* di Iacobo Sannazzaro, *Ad ruinas Cumarum, urbis vetustissimae*¹⁷. Il testo di Sannazzaro presenta motivi che si ritrovano in Cesarini, ma la decadenza che si manifesta nelle rovine di Cuma appare più cruda della desolazione ritratta da Cesarini con una sorta di «pompa pittorica»¹⁸.

Il carne si apre con l'invito rivolto ai naviganti a fermare lo sguardo vicino a riva, dove si mescolano spuma di onde irruente e macerie (vv. 9-10):

Cernitis insana constratum mole profundum,
spumea quam circum murmure fervet aqua.

Il contrasto tra forze naturali e azione dell'uomo è già prefigurato in questa mescolanza: più avanti (vv. 99-116), si ricorderanno le mirabili imprese dell'uomo che ha in qualche modo sottomesso la natura, ma si tratta di una *amplificatio* atta a far risaltare ancor più l'ineluttabile decadenza.

Il poeta si presenta come maestro – ruolo 'lucreziano' di cui è spia il *docere* che nel poema latino *De rerum natura* risulta quasi un *refrain* – in grado di illustrare il passato a partire dalle sue rovine (vv. 16-17):

Arripite has proris terras, monumenta docebo
vos veterum priscis eruta ab historiis.

La figura di sapiente che con sguardo libero da superstizioni svela i segreti della realtà, propria di Lucrezio e riecheggiata da Cesarini, non è l'unico punto di contatto tra i due, e si consideri che il commento al poema latino era l'impresa cui attese – invano – il giovane linceo¹⁹. Giova ricordare che nella prima metà del XVII secolo il poema lucreziano non sembra essere molto diffuso: «the main

17. I. Sannazzaro, *Elegia IX* in *Poeti latini del Quattrocento*, a cura di L. Gualdo Rosa, Ricciardi, Milano-Napoli 1964, p. 1138. Cfr. E. Raimondi, *op. cit.*, p. 49; R. Mortier, *La poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de la Renaissance à Victor Hugo*, Droz, Genève 1974, p. 41.

18. E. Raimondi, *op. cit.*, pp. 49-50.

19. Cfr. G. Gabrieli, *op. cit.*, p. 779; G. Rati, *Fervore morale e primato della volontà nel progetto dei primi Lincei*, in *Atti del convegno celebrativo del IV centenario della nascita di F. Cesi*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1986, p. 187; secondo Bellini (*op. cit.*, p. 286), la notizia del biografo Riquius è da interpretarsi come il proposito di comporre un nuovo poema, sul modello lucreziano, che celebri la moderna scienza: il Riquius parla di *Poëtici de Rerum Natura Commentarii*, «quos arduum illum lucretia-

cause of this reluctance to write or to print Lucretius is to be found in his materialist philosophy and denial of the immortality of the human soul conveyed in effective and passionate language»²⁰; ideologia avversata, ancor più nel clima della Controriforma, e linguaggio ostico «for the mass of readers» la rendono un'opera non più fruita nella sua interezza e complessità filosofica.

Il passaggio dall'introduzione all'evocazione del passato avviene attraverso due distici (vv. 19-22) in cui l'accostamento di *pavor* e *gaudium*, l'affermazione del terribile come causa di piacere, oltre a ricordare la reazione alla vista degli eserciti schierati nell'ottava tassesca²¹, sembra rimandare all'estetica del sublime, presente alla riflessione e al gusto del XVII secolo²²:

Mortalem alliciunt pulchra ad spectacula visum,
sed placet annoso squallida terra situ.
Oblectat pavor ipse animum, sunt gaudia curis,
et stupuisse iuvat, quem doluisse piget.

Emozione nel presente al ricordo del passato: nel v. 23 il dimostrativo è seguito da un *quondam* sottolineato dalla cesura:

Littore in hoc quondam surgebant...

Il passato evocato nei versi seguenti appartiene alla fase arcaica di Roma, nella quale, non ancora ottenuta la supremazia in Italia e nel Mediterraneo, Roma si trova a fronteggiare le minacce di popoli vicini, tra cui anche i Volsci. Secondo un luogo comune della storiografia

num imitatus subinde scriptitabat»; la notazione, ci pare, autorizza entrambe le interpretazioni, di cui l'ultima certo risulterebbe assai interessante anche per questo studio.

20. C. A. Gordon, *A Bibliography of Lucretius*, Rupert Hart-Davis, London 1962, p. 14 e *passim*.

21. T. Tasso, *Gerusalemme liberata*, XX, 30: «Bello in sì bella vista anco è l'orrore, / e di mezzo alla tema esce il diletto. / Né men le trombe orribili e canore / sono a gli orecchi lieto e fero oggetto». La somiglianza è notata da E. Raimondi, *op. cit.*, p. 45.

22. All'anonimo trattato greco *Del sublime*, all'idea di sublime come ispirazione, veemenza di passioni, prerogativa delle anime grandi, si rifanno diverse posizioni all'interno del dibattito sull'eloquenza, compresa quella *seconde renaissance cicéronienne* che percorre l'eloquenza tra il XVI e l'inizio del XVII secolo, e che ha tra i suoi centri irradianti appunto la corte di Urbano VIII, come ha mostrato M. Fumarioli in *op. cit.*, *passim*.

grafia e della letteratura latina, la semplicità dei costumi e la *rusticitas* sono elogiate come un valore (vv. 31-32.72-74):

Pauperis o semper memoranda infantia regni,
quo se felici sustulit alta gradu!

haec bellatorum rustica turba patrum:
quam felici fatorum lege fruetur!
O felix niveis Romulus alitibus!

I confini, all'epoca di questa *infantia* da cui si è sviluppata la Roma potente e gloriosa, sono segnati non da elementi di una geografia remota – orientale o settentrionale, coordinate usuali per indicare la lontananza da un punto di vista mediterraneo –, ma dal vicino Aniene, dal Velino, da popoli confinanti come Crustumeri e Gabi. Il poeta si mostra sensibile al motivo dei confini del mondo che si dilatano con l'avanzare della conoscenza e della civiltà, motivo che rappresenta una sorta di *vox media* su cui si innesta o la deprecazione per una superba pretesa di fama universale o lo stupore di dimensioni spaziali sempre più ampie e impensate.

Alle alterne vicende di ribellione e sottomissione all'egemonia romana, descritte al tempo passato, segue, al v. 75, l'evocazione-profezia di Roma nell'epoca delle conquiste, la sua espansione verso sud e verso oriente. Poi, il tempo verbale torna ad essere il presente; non si tratta di una ordinata cronologia della storia romana, ma di una meditazione *a posteriori*, di cui però il poeta partecipa quasi come contemporaneo dei popoli cui si rivolge (vv. 75-86):

Non tantum Ausoniae victrix dominabitur omni,
sed feret imperium trans mare, et Oceanum,
agmina romanos horrebunt cimbrica fasces:
ditabit latium Cypria praeda Iovem.

Non Pyrrho virtus, non Poeno proderit astus:
corruet ante tuos, Roma, Iugurtha pedes.

Tu duces currus utroque ab littore ovantes,
pallidiorque fluet sub tua regna Tagus.

In latias aquilas frustra latrabit Anubis,
cum Ptolemaeaea tu potiere Pharo.

Ah tandem, Volsci, fatali cedite Romae:
cedite; et hostiles ponite mente dolos.

Il carme prosegue ricordando la colonizzazione romana di Anzio, all'insegna della ricostruzione e della tutela delle tradizioni del po-

polo sottomesso. La potenza di Roma si manifesta poi in altre opere, ricordate ai vv. 99 ss.; l'atto di *hybris* che costò a Serse la sconfitta, per aver preteso di 'aggiogare l'Ellesponto'²³, è compiuto ora, ma con successo e potenza, da Roma. Anche nel *De rerum natura*, d'altra parte, si ricordava l'impresa di Serse connotandola con i tratti dell'irrisione, in un contesto orientato semplicemente a mostrare la caducità del genere umano²⁴. L'accentuazione dei successi romani non è gratuito elogio, ma prepara il contrasto con i vv. 117-118:

Omnia sed victrix audet superare vetustas,
Nil mortale diu subtrahiturque neci.

Il motivo del trionfo della vecchiaia, presente anche in altre liriche del Cesarini, precede il lamento sulla scomparsa di Anzio: la città per cui si è combattuto, di cui i Romani hanno rafforzato le difese e ornato i templi (vv. 93 ss.), la città di un popolo che ha scatenato guerre guidate da *acres duces* (vv. 37-38), conserva solo il nome e le rovine. La natura si è nuovamente impossessata dei luoghi, rendendo *herbosae* le *domus*; su di esse, pastorizia e agricoltura, indifferenti nel loro ritmo (icasticamente rappresentato dalla *tarda iuvenca* del v. 122) prendono il posto dei grandiosi edifici e dei segni della civiltà: al lusso e al diletto (*cantus, iocis, choreae*) si sostituisce semplicemente il lavoro. Al dato visivo segue quello uditivo: il tintinnare delle ossa mal sepolte, in questo contesto, non risulta però sinistro o lugubre, ma patetico. L'enfasi si fa sentire nelle domande retoriche (vv. 129-132) e nell'apostrofe ad Anzio (vv. 133-136), in cui compare il pregnante *meditare*, come per un volto alterato dalla vecchiaia, così la *versae imago formae* rende difficile il riconoscersi. Il motivo dell'invecchiare del mondo è già in Lucrezio, ma differente ne è il trattamento da parte dei due autori: alla serie *ruere-putrescere-fatisci-senescere-pati-cadere* che tratteggia nei versi lucreziani la fragilità del mondo²⁵, fa riscontro il sentenzioso ed elegante distico cesariniano.

23. Cfr. Erodoto, *Storie*, VII, 34 ss.; Eschilo, *I Persiani*, vv. 744-750.

24. Lucrezio, *De rerum natura*, III, vv. 1032-1033; anche l'eroe che *contempsit mura ponti* è annientato dalla morte (*animam moribundo corpore fudit*).

25. *De rerum natura*, V, vv. 306-317; qui anche la profetizzata fine del mondo (II, 1144 ss.) è connotata da Lucrezio nei termini di *labes* e *putres ruinae*, di *aetas fracta*, termini cui segue però l'esempio, concreto e quotidiano, del contadino che lamenta

Il tempio di Fortuna, evocato ai vv. 137-38, offre lo spunto per la rivendicazione, da parte del poeta, della sua fiducia non in un nume misterioso e imprevedibile, ma nella virtù e nello studio. Il 'catalogo' delle richieste alla divinità (vv. 145-150) viene definito dal poeta *aegra mentis somnia*; egli orgogliosamente dichiara di non sottomettersi alla fortuna, onorata come dea da una *vana superstitio* (v. 141). Nel poema lucreziano, come è noto, il tema della lotta alle cieche e vuote superstizioni con gli strumenti della *ratio* e dell'indagine *de rerum natura* è così ricorrente che non se ne offrono qui esempi puntuali²⁶. Tra i doni di Fortuna sdegnati dal poeta c'è il potere (sia quello militare sia l'amicizia dei potenti, vv. 169-70); probabilmente si fa sentire anche lo spirito dei Lincei. Il fondatore dell'Accademia romana, infatti, ebbe ben chiara la necessità di un sano rapporto con il potere al fine di perseguire la ricerca scientifica in libertà e serietà; pertanto le norme che Federico Cesi elaborò nello statuto dei Lincei imponevano la distanza dal potere, l'astenersi dalla politica, ma anche, per inevitabile prudenza, l'obbedienza e l'ossequio all'autorità²⁷.

Anche la seconda parte, dedicata alla vocazione culturale e scientifica contrapposta alla vanità della superstizione e della gloria, si alimenta – anche se se ne allontana – della visione di Anzio un tempo fiorente e minacciosa ed oggi diruta e irriconoscibile a se stessa. È la meditazione sulla fortuna, sull'incessante vicissitudine delle cose, che suggerisce l'esigenza dello studio, del recupero del passato (*veterum scriptis invigilare iuvat*, v. 172), dell'indagine sulla natura (vv. 177-190; è ancora Lucrezio a ispirare le domande su *semina* e *inane* dei vv. 179-180). In realtà, osservando la quantità di versi dedicati ai due rami dello studio, si nota che il culto delle Muse, individuato come la vocazione giovanile del poeta (*a prima iuventa*), è ricordato in un numero di versi relativamente esiguo, mentre maggior spazio e una più ricca articolazione assume la trattazione dello studio della natura: al *cognoscere naturae causas*²⁸, che costituisce una sorta di titolo, segue l'enunciazione di studi di astro-

la fatica e rimpiange un'età dell'oro, ormai recuperabile solo nella consapevolezza del filosofo.

26. L'eziologia della superstizione è descritta nel V libro.

27. Cfr. G. Olmi, *'In essercitio universale di contemplatione, e pratica': Federico Cesi e l'Accademia dei Lincei*, in *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 315-379.

28. Per il nesso *cognoscere causas*, cfr. *De rerum natura*, V, v. 1185.

nomia, fisica, matematica, biologia, botanica, geologia. È qui il caso di osservare come l'apertura allo studio delle materie scientifiche costituisse un requisito per far parte dell'Accademia dei Lincei, che anche in questo spicca nel panorama delle accademie dell'epoca, dedite principalmente alla discussione letteraria: «Lo spazio, pur contemplato, che si lascia alle lettere e alla filologia ha espressamente un valore di 'ornamento', di elegantissima veste che serve ad abbellire «reliquum totum scientiarum corpus». Gli stessi letterati che verranno ascritti all'Accademia romana... o avranno almeno, come Cesarini, Ciampoli e dal Pozzo, una forte curiosità scientifica, o saranno assolutamente figure di secondo piano»²⁹. In più di un'occasione Federico Cesi ribadisce come propria della sua Accademia la preminenza degli studi scientifici e filosofici su quelli letterari: il discorso da lui pronunciato forse nel 1616, dal titolo *Del natural desiderio di sapere et Institutione de Lincei per adempimento di esso*³⁰, e il *Lynceographo* – la 'regola' lincea – appaiono permeati da una fiducia illimitata nella ricerca scientifica, attuata da una comunità di studiosi che possa «leggere questo grande veridico, et universal libro del mondo...visitar le parti di esso, ed essercitarsi nello osservare, et sperimentare per fondar in questi due buoni mezzi un'acuta e profonda contemplatione, rappresentandoci il primo le cose come sono, e da se variano, l'altro come possiamo noi stessi alterarli e variarli». Al *cognoscere causas* del v. 177 risponde il v. 190,

experiar clausos rerum aperire sinus,

legato a quanto immediatamente precede, ma riferibile all'intera sezione del carne di cui si parla. In Cesarini l'entusiasmo non è un generico vagheggiamento ma si traduce in una concreta esperienza basata su *osservazione* e *pratica*, a giudicare dalle testimonianze che vedono il giovane intento a distillare balsami dalle piante o a sezionare una testuggine marina per scoprire il funzionamento della re-

29. Cfr. G. Olmi, *op. cit.*, p. 334. Nella biografia lincea di Cesarini, il *topos* – ancora lucreziano! – della poesia come strumento per rendere dolci le fatiche della conoscenza vede la prima interpretata unicamente in chiave strumentale: cfr. E. Bellini, *op. cit.*, pp. 292-293.

30. Il *Discorso*, da cui è tratta la citazione, si legge oggi in *Scienziati del Seicento*, a cura di M. L. Altieri Biagi e B. Basile, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 39-70; cfr. anche E. Raimondi, *L'Accademia dei Lincei* in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Cecchi e N. Sapegno, Garzanti, Milano 1967, pp. 191-204; G. Olmi, *op. cit.*, pp. 326 ss.

spirazione; le biografie³¹, poi, ritraggono un uomo che sia in campo filosofico sia scientifico è animato da una fortissima, quasi onnivora, *curiositas* e mette in discussione col tarlo del dubbio il tradizionale *ipse dixit*.

Nihil erat tam abditum, tam sepositum, quo ille penitus non pervaderet, ut, qui in ceteris omnibus moderatissimus erat, in sola *sciendi cupiditate* omnem plane ignoraret moderationem. Quare non contentus antiquis philosophiae terminis, quibus ea plerunque definitur disciplina, novas ipse ex ingenio excogitabat quaestiones, et quae iam certa atque indubitata habebantur, in dubium ingeniosissime adducebat³².

Anche i versi che stiamo esaminando testimoniano come alla vanità e al *memento mori* suscitato dalle rovine, Cesarini, senza rinunciare a un acuto sentimento della decadenza e della fugacità della vita, reagisce con entusiasmo e con eroico zelo. D'altra parte, le speranze di una lunga vita consacrata al sapere sono minate dalla fragilità di cui il poeta è perfettamente consapevole, tanto da parlare di allettante *spes inanis*. La malattia che lo assilla³³ rende più difficili lo studio e le relazioni umane, costringendolo anche a periodi di afasia, ricordati nei *Carmina*:

Vox animi interpret³⁴, fecundaquae nuntia mentis,
quo fugis? an semper labra silere iubes?
Tu dulci oblectas mortalia pectore cantu,
efferaque unanimi foedere corda ligas.

...

pactaque sunt tenero per te commercia mundo,
cum poterat quernum nos aluisse nemus.
Quo fugis, et nulla linquis te voce vocantem?
Non voco, sed lacrimae pondera vocis habent³⁵.

31. Cfr. *supra*, nota 13.

32. A. Gottifredi, *In funere Virginii Caesarini*, Romae, apud Alexand. Zannettum, 1624.

33. Cfr. C. Mutini, *op. cit.*; già nella primissima giovinezza, durante gli studi a Parma, una rovinosa caduta da cavallo lo costrinse a un intervento chirurgico molto doloroso, sopportato con «eaeque constantia quam in viro confirmatae iam aetatis et sapientiae non requiras», come si legge nella *Virginii Caesarini Vita*, di A. Favoriti, anteposta ai *Carmina*. Cesarini morirà a ventinove anni per una tubercolosi tracheale.

34. In Lucrezio troviamo *lingua interpret animi* (*op. cit.*, VI, v. 1149).

35. *Fulvio Testio. Queritur, se loquendi visum morbo amisisse*, in V. Cesarini, *op. cit.*, p.

La malattia, per Cesarini, è occasione per trasfigurare la propria esperienza alla luce del modello del *sapiens*, cosicché il suo neostocismo si fa dimensione esistenziale, prima ancora che intellettuale³⁶. Negli ultimi versi, amaro contrappunto all'augurio di Urbano VIII («Mitte cum medicis graves medelas / ... / Valentem (haec si feceris, ut reor) revisam / te brevi...», vv. 37. 42-43) ad essere invocata è la morte, capace di restituire l'uomo alla natura e a se stesso, come aggiunge il poeta a completare il pentametro finale; ma la sua intenzione, vivace rivendicazione resa patetica dall'incombere della malattia, è quella del v. 153:

Non ego te Superiorum, Fortuna, in sede locabo.

C'è qualcosa di irrisolto, in questa posizione del Cesarini: alla vanità della gloria, all'incessante vicissitudine, egli sembra contrapporre la virtù personale, la vocazione di studioso, ma anch'essa è sottomessa – come egli sperimenta in prima persona – alla caducità. Da questa scoperta non scaturisce però una riflessione che conduce ad allargare i confini di ciò che è vanità, o a porre in un altro mondo le speranze di eternità e benessere. Il modello del saggio, alimentato dalla cultura classica ma interpretato alla luce dell'esperienza lincea, con quel tanto di prometeico e socratico per cui il *sapere* non è un punto di arrivo ma una sfida sempre aperta, resta l'orizzonte cui guarda il poeta.

D'altra parte il dato più significativo di questa elegia sembra essere la compresenza di due motivi, emblematici di diversi punti di vista sulla realtà; lo sguardo del lettore passa dalle rovine della *Vol-scorum urbs* alla '*devotio*' che Cesarini fa di sé alla sapienza e alla scienza, per il tramite del motivo della fortuna: ad essa si sono prostrati gli antichi, di cui oggi si piangono le rovine, ma non si piegherà il poeta, che anzi dedicherà i suoi giorni ad *aperire clausos rerum sinus*.

Ed è interessante che l'accostamento si verifichi in ambito poetico e proprio a partire da un tema, attinto da una ricca tradizione letteraria e spesso assunto a emblema di meditazione sulla storia,

56, vv. 1-4, 9-12. Cfr. anche *Cinthio Clementio... cum vocis usum recuperasset* in V. Cesarini, *op. cit.*, p. 74, vv. 5-6; 9-12).

36. Osserva Raimondi: «nella storia del Cesarini il mito del sapiente rappresenta, più che un'astratta idea di eroismo scenografico, un simbolo vitale di compenso, un principio di sublimazione nei confronti di una sorte infelice» (*op. cit.*, p. 67).

sull'esistenza delle civiltà, sul destino dell'uomo, un tema non sporadico nell'immaginario e nella poesia di Cesarini: quello delle rovine³⁷. L'elegia su Anzio non è l'unica interpretazione che il poeta ne offre. Nell'ode *Il saggio non aver per fine la gloria*, ad esempio, le ventidue quartine mirano a dimostrare la fragilità della fama e della gloria umana, nonché la vanità del giudizio degli uomini, considerato che quanto oggi è stimato, domani è travolto e annientato, e lascia il posto al topico lamento dell'*ubi sunt*. La gloria dissipata si concretizza nelle immagini di nomi ora dimenticati, di obelischi, vana testimonianza di un passato ormai lontano, di corone e scettri che non esercitano più alcun potere, e di rovine:

- X. Popolose città solca l'aratro,
 di cui ne pur sui libri or vive il nome.
 Quante l'età chiare province ha dome!
 La Grecia di terror solo è teatro³⁸.

L'approdo di questa meditazione non è, come nell'elegia latina, l'affermazione di una sapienza che si staglia al di sopra della vanità e del *memento mori* suscitato dalle rovine; qui la prospettiva finale appare molto più desolante:

- XX. Ogni cosa mortale morte rapisce:
 strugge turbo fatal regni e monarchi;
 convien che Lete ogni memoria varchi,
 e ciò ch'ebbe principio un dì finisce.
- XXI. L'istessa base ove fondiam la gloria,
 il fragil mondo un dì cadrà sepolto;
 et anelante fra gl'incendi involto
 vedrà i fati ottener di sé vittoria.

37. Sul tema delle rovine, oltre al già citato saggio di Raimondi su Cesarini, cfr. AA.VV. *Eстетiche e retoriche delle rovine*, «Rivista di estetica», VIII (1981), numero monografico; C. Carena, *Rovina/restauro*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1981, vol. XII, pp. 270-294; V. De Caprio, *Poesia e poetica delle rovine di Roma. Momenti e problemi*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma 1987 (Quaderni di studi romani, serie I, 47); R. Mortier, *op. cit.*; F. Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura*, Einaudi, Torino 1994, capp. I, II, IV; G. Simmel, *Die Ruine*, in Id., *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Klinkhardt, Leipzig 1919², pp. 125-133 (trad. it. di G. Carchia in AA.VV., *Eстетiche e retoriche delle rovine*, cit., pp. 121-127); inoltre, i saggi di G. Cantino Wataghin, A. Pinelli, O. Rossi Pinelli, S. Settis in AA.VV., *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, Einaudi, Torino 1986, 3 voll.

38. Dedicata al matematico linceo Giuseppe Neri, in V. Cesarini, *op. cit.*, p. 121.

- XXII. Fila gran Parca in cielo ogni elemento
 su stabil fuso di diamante invitto:
 morirà il moto, il tempo, ed ha prescritto
 la morte al suo finir qualche momento.

L'immagine delle rovine compare anche in altri luoghi delle *Poesie liriche toscane*: in relazione a Roma, di cui si lamenta la decadenza provocata da lusso e mollezza, nell'ode *A Roma*³⁹:

- XIII. Or dimmi: queste d'archi e di teatri,
 queste di templi ruinose fronti,
 che con la strage lor crescon tuoi monti,
 non sentirono in sé i getici aratri?
- XIV. Quindi se pel tuo sen gli occhi mai giri
 sul Flavio Colosseo, sul Campidoglio,
 più veri testimon d'eterno orgoglio
 che di tua maestà, vestigi ammiri.

Dunque, in un contesto d'occasione e autobiografico come l'elegia in risposta a Urbano VIII, Cesarini si serve di un tema che anche altrove interpreta in modo significativo, risolvendolo dalla connotazione 'manierata' che ne aveva fatto a poco a poco un *topos* di repertorio, tessera indifferentemente utilizzabile come *memento mori* e come segno della vittoria dei moderni sugli antichi⁴⁰, quando riveste questo tema delle sue meditazioni e ne prende spunto per l'affermazione di una personale scelta di vita, ispirata – certo – anche da un precedente latino noto, ma non tra i più frequentati⁴¹, ecco che la sua poesia non può esser letta solo come un 'commento in versi' agli interessi di linceo, né questi ultimi rappresentano, evidentemente, un pretesto per fare poesia, o un *divertissement* da erudito; accanto alla malinconia per un passato scomparso e per una sorte avversa, si trova in Cesarini l'entusiastico canto della moder-

39. *A Roma*, in V. Cesarini, *op. cit.*, pp. 72-75.

40. Come sembra aver fatto Giambattista Marino, prevalentemente nella *Lira* (*La Lira. Rime del cavalier Marino*, Venezia, appresso Gio. Batt. Ciotti, 1614; vol. I: pp. 22, 118-119, 173, 175-176; vol. II: p. 84), in cui il tema compare con diverse e talora opposte interpretazioni: come emblema di *vanitas*, di bellezza caduca o come permanenza contrapposta alla fragilità della vita umana; come segno della decadenza di Roma oppure di una grandezza superata dalle glorie del presente.

41. Più che Lucrezio, è Seneca a suggerire svariati temi alla poesia moraleggiante dell'epoca; su Lucrezio pesa, come si è detto, la condanna della mortalità dell'anima da lui sostenuta; cfr. *supra*, p. 5.

nità, l'apertura al nuovo del presente, la *curiositas* di accostarsi a quegli strumenti che dilatano i confini e la profondità dello sguardo. Due versanti *entrambi* importanti, e, soprattutto, intrecciati tra loro come crediamo di aver mostrato attraverso i testi poetici esaminati. Che tale apertura mentale, nemica della superstizione nonché indifferente alle retribuzioni umane, si manifesti anche nella produzione poetica è stato già osservato da Bellini, ma i riferimenti tratti dalle *Poesie liriche toscane*, da lui proposti, sono tutti interpretabili in chiave di moralismo stoico; solo l'elegia latina dedicata al medico Cinzio Clementi, ricordata da Bellini, si può accostare a quanto stiamo sostenendo per i distici su Anzio, anche se la sua novità è attenuata dal fatto che l'elogio di Galilei e della sua scienza era, a quell'altezza, già un *topos*, sfruttato anche da un poeta di ben diversi orientamenti come Marino⁴². Nell'elegia *Antium vetustissimam* ci pare di poter cogliere una sfumatura inedita, o perlomeno già intuita dall'indagine attraverso documenti e biografie ma non testimoniata, se non qui, dalla voce di Cesarini: la figura del saggio, sì, ma anche l'entusiasta cantore di uno spirito scientifico, con il riferimento alle concrete attività di ricerca portate avanti dai Lincei; e tutto questo, lo ribadiamo, a partire dal sovrapporsi al motivo biografico di un *topos*, che si snoda tra «istorie degli antichi vestite di qualche digressione»⁴³ e atmosfere da «*rêverie* secentesca» (Raimondi).

Funambolo su di un filo che lega la sapienza e la civiltà degli antichi con i fermenti intellettuali della Roma di primo Seicento, Cesarini sperimenta un equilibrio non pienamente stabile, destinato a spezzarsi in singolare coincidenza con l'esaurirsi dell'esperienza dei Lincei e con il trauma rappresentato dalla condanna di Galileo.

42. G. Marino, *Adone*, X, vv. 42-47; cfr. A. Battistini, 'Cedat Columbus' e 'Vicisti, Galilaeae': due esploratori a confronto nell'immaginario barocco, «Annali di italianistica», X (1992), pp. 116-132.

43. Lettera di Cesarini a Maffeo Barberini allegata all'elegia; pubblicata da G. Gabrieli, *op. cit.*, p. 801.

*Antium vetustissimam Volscorum urbem
nunc dirutam celebrat*⁴⁴

1. O qui Tyrrhenum celeri trabe curritis aequor,
quorum tranquillis vela tument animis;
Ostia seu Tiberis, seu saxa Ligustidis orae
linquitis, et Iani moenia iacta manu,
5. sive Dicharchaea nautae solvistis ab acta
puppim, Parthenopes dulcibus aut scopulis:
sistite velivolum cursum, cohibete faventes
auras, vela cadant, parcite remigio.
Cernitis insana constratum mole profundum,
10. spumea quam circum murmure fervet aqua;
qua pelagus per saxa furit, fluctusque laborat
deiectum oppositas aggeris ire moras?
Haec quondam celebres testantur moenia portus,
atque Austri in furias obdita claustra mari.
15. Arripite has proris terras, monumenta docebo
vos veterum priscis eruta ab historiis.
Non tantum sanctis instructae legibus urbes,
tectaque divitiis luxuriosa suis;
mortalem alliciunt pulchra ad spectacula visum,
20. sed placet annoso squallida terra situ.
Oblectat pavor ipse animum, sunt gaudia curis,
et stupuisse iuvat, quem doluisse piget.
Littore in hoc quondam surgebant divitis
arces, Volscorum regia celsa patrum.
25. Urbs populis florens, felix et pinguibus arvis,
audaces ventis credere docta rates.
Ausaque romanas per bella lacessere turmas,
spernere et armati consulis imperium.
Volsca cohors pastos abigens a Tybride tauros,
30. Roma, tui quondam militis horror erat.
Pauperis o semper memoranda infantia regni,
quo se felici sustulit alta gradu!

44. L'elegia occupa le pp. 38-47 della già citata edizione romana del 1658-64. L'esemplare da cui è tratto il testo è conservato nella Biblioteca Universitaria di Pisa. Nella trascrizione abbiamo sciolto le abbreviazioni (tranne che al v. 44: la forma estesa darebbe origine a un verso ipermetro, e ciò fa supporre che l'abbreviazione non sia qui un fenomeno meramente grafico), conservato le maiuscole negli aggettivi denominativi, uniformato alcuni caratteri alla grafia corrente (p. es. -j- > -i-) e la punteggiatura secondo l'uso moderno. (L'unica variazione in effetti è consistita nel modificare il punto fermo presente nell'originale alla fine dei vv. 4 e 6).

- Tunc Anio fuerat celeri pro Tigride Romae,
extremique hominum Crustumeri, et Gabii.
35. Hercyniae saltus, Cymini vos antra fuistis,
Nile pater fontes, lympa Velina, tui.
O quoties Volsci bellum instaurastis, et acres
o quoties fudit Martia Roma duces!
Saepius impositum regni cervice rebelli
40. detrectastis onus, servitiumque ferox.
Vicit Roma tamen, Martis iustissima cura,
Martius et victo iura dedit Latio.
Cum mare sanguineo perrumpens Astura fluctu
aestibus involvit corpora caesa virum.
45. Tristior et fluxit valles Amasenus in imas
inficiens Saturae stagna cadaveribus.
Contudit aequorum nomen, Volcosque Camillus,
moxque triumphalis Quinctius agricola.
Antium et aequoreas vetuit tractare carinas,
et fortunata merce onerare rates.
50. Robora tunc primum prorarum, captaque rostra
suggestum Latii composuere Fori.
Anne parum fuerat fluctus audisse minantes,
atque procellosi iurgia rauca fori?
55. Heu tempestates Urbis, legumque tumultus!
Auditura novum rostra mare imbuitis.
Attamen o gaudete rates, gaudete, latinum
vestras eloquium substinuisse trabes.
Chaoniae vatium celebrantur carmine quercus,
60. quod visae Euro sint concutiente loqui.
At vos felices Ciceronem audire loquentem
queis datum, et ingenti Caesaris ore frui!
Nonne fuit satius tanta mercede domari,
atque haec perfidiae praemia ferre trucidis?
65. Ast Latium puduit sacras coluisse secures,
romulidum et forti subdere colla iugo.
Invidiae stimulis urit non proxima virtus,
et male finitimos foedere iungit amor.
Quid fugis o demens victricia sceptrum Quirini?
70. Hoc bellante capi, crede, triumphus erit.
Haec quae nunc brevibus spatiis sua regna coerces;
haec bellatorum rustica turba patrum:
o quam felici fatorum lege fruatur!
O felix niveis Romulus alitibus!
75. Non tantum Ausoniae victrix dominabitur omni,
sed feret imperium trans mare, et Oceanum,
agmina romanos horrebunt cimbrica fasces:

- ditabit latium Cypria praeda Iovem .
 Non Pyrrho virtus, non Poeno proderit astus:
 80. corruet ante tuos, Roma, Iugurtha pedes.
 Tu duces currus utroque ab littore ovantes,
 pallidiorque fluet sub tua regna Tagus.
 In latias aquilas frustra latrabit Anubis,
 cum Ptolemaeaea tu potiere Pharo.
85. Ah tandem, Volsci, fatali cedite Romae:
 cedite; et hostiles ponite mente dolos.
 Haec vos excipiet gremio, civesque vocabit
 in sceptrum, et socias ducet in arma manus.
 Haec vobis pia mater erit, facietis utramque
 90. unam animis urbem, coniugiisque sacris.
 Evenere: suos huc misit Roma colonos,
 hostibus et victis civica iura dedit.
 Vestraque marmoreis donavit numina templis,
 iussit et ornatu cuncta nitere novo.
95. Addidit et turres, et propugnacula muris,
 signaque Phidiacae detulit artis opus.
 Praetulit et Tiberi dilectum Caius Antium,
 inferre auspicium huc grande, Deosque parans.
 Quid referam portus, saevi monumenta Neronis,
 100. et vetitas patrium tundere littus aquas?
 O quantum ante alias Romana potentia gentes
 viribus egregiis conspicienda nites.
 Hellespontiaci minitanti vincla profundo
 Xerxem indignatum Graecia risit ovans.
105. Id Romae licuit; potuit nam molibus alte
 iactis, fraenatum continuisse mare.
 Indomitum clausit nec tantum carcere pontum,
 sterneret ut tutum puppibus hospitium;
 verum ut torpenti piscis securus in unda
 110. luderet, hybernas negligeretque minas.
 Ingluvies romana sibi sic prodiga portus
 struxit, ut insanam pasceret arte gulam.
 Aspicite has rupes, Centaurica saxa; Gigantum
 dicetis validas haec statuuisse manus.
115. Nil intentatum dives solertia linquit:
 stultitiam nimiae nam patiuntur opes.
 Omnia sed victrix audet superare vetustas,
 nil mortale diu subtrahiturque neci.
 Eheu Volscorum nil sunt nisi nomina terrae,
 120. heu ubi nunc aedes, atriaque alta iacent?
 Ducti templorum periere ad sydera sumptus:
 pascitur herbosas tarda iuvenca domos.

- Perque theatrales horrenti clade ruinas
 fortis aratra manu curva bubulcus agit:
 125. qua cantus, mollesque iocis viguere choreae,
 ad fontes potum fistula ducit oves.
 Magnanimorum heroum insultant armenta sepulcris:
 ossibus illis grandia rastra sonant:
 quid iuvat audaci montes tenuasse securi?
 130. Umbris antiquum quid spoliasset nemo?
 Quidve Charistaeas optare in fulcra columnas,
 ut niteat diti fronte operosa domus?
 I nunc, tolle animos, o spissi littoris Antium;
 urbs meditare tuam semisepulta necem.
 135. Ah miseram! versae tardaris imagine formae
 teque tuo stratum littore non reperis.
 Quis me Fortunae doceat qua nobile templum
 iam steterit prisca relligione sacrum?
 Fama est huc dubiis petiisse oracula rebus,
 140. Et responsa domum certa tulisse patres.
 Vana superstitio regnantem credidit olim
 Fortunam, atque illi numen inesse Deae.
 Extaque taurorum, Nabathaeaeque thura profanis
 reddebant aris, dum sibi fata rogant.
 145. Hic multas optabat opes; ast alter honores,
 stantiaque in plausum plena theatra suum.
 Hic sibi velocis poscebat dona quadrigae,
 praemia circensis pulverulenta fugae.
 Nauta leves auras, mercator lucra petebat:
 150. durus fecundi ruris arator opes.
 Sic natum in curas hominum genus, aegraque mentis
 somnia, liba tulit numen inane colens.
 Non ego te Superorum, Fortuna, in sede locabo:
 vota mihi ante aras nec nocitura feram.
 155. Non ea mens animo: pereant qui divitis auri
 pondus amant, vinctum gloria quemque rapit.
 Sanum posco animum, virtutis amore calentem,
 fortiaque in vitae munera membra peto.
 Dum bene fit capiti, mentis sedemque tumultus;
 160. coetera diripiant irrita vota Noti.
 Has mihi non audax vires in proelia posco,
 adversa ut superem castra timendus eques:
 totus et aere nitens fulvo, cristisque decorus,
 scandam veloci moenia capta pede.
 165. Non ut marmoreos postes miratus adorem,
 limen et insomni milite sollicitum.
 Viscera sint alii regum, felixque vocetur,

- curarum princeps cui grave credit onus.
 Nil semper reticenda moror, trepidusque potentis
 170. sit procul a nobis pallor amicitiae.
 Me coluisse sacras Parnassi in vertice Musas,
 Et veterum scriptis invigilare iuvat.
 Haec fuit, haec nobis a prima cura iuventa.
 Insitus hic nostro pectore fervet amor.
 175. O utinam valeam, corpusque fidele labori
 prospera Palladio dent mihi fata seni.
 Tum mihi naturae libeat cognoscere causas,
 cur celer obliquum permeet annus iter?
 Quam teneant elementa fidem? quae semina rerum?
 180. Corpora diffusum num per inane volent?
 Noscam ego, quae tellus, et quae miracula ponti
 salsa fluentisonis occulit unda vadis.
 Herbarum vires discam, succosque salubres:
 rimabor ditis fulva metalla soli.
 185. Qui coeant, vastaque iterum fornace liquescant;
 artificum lympha; cur labefacta fluant
 sulphura? fecundumque salem, roremque fugacem,
 balsamaque, et flores nosse laboris erit.
 Vulcano monstrante viam, flammisque magistris,
 190. experiar clausos rerum aperire sinus.
 Sic ego, sic doctae traducam tempora vitae;
 si longaeva mihi tempora fata dabunt.
 Hei mihi! quid cupidam mentem spes lactat inanis,
 nunciat extremos si mihi Parca dies?
 195. Angor iam multos obsessis faucibus annos;
 mentis et interpret sanguine lingua tumet.
 Ipse dolor prohibet dulcis commercia vitae
 elidens raucae, guttura, vocis iter.
 Huc ades o multo tandem exoptata dolore
 200. si qua daris nostris, o medicina, malis!
 Huc venias miserata, tuos modulabor honores,
 quae me naturae, restituasque mihi.

Traduzione

1. Voi che solcate il Tirreno su navi veloci,
 sereni nell'animo al gonfiarsi delle vele,
 Ostia sul Tevere o scogli di ligure spiaggia
 e mura erette per mano di Giano lasciate;
 5. oppure salpate dai lidi di Dicearco
 o dai dolci scogli di Partenope: fermate

- la corsa di vele alate; frenate il favore
dei venti, cadan le vele, si arrestino i remi.
Guardate l'abisso, di folli macerie cosperso
10. e intorno, il fragore di onde spumose.
Dove impazza il mare tra gli scogli e incalza l'onda
riversa, tu accumuli moli ad impedirne la forza?
Mura un tempo famose attestano un porto,
un ingresso riparato dalle furie dei venti.
15. Accostate dunque le prore, vi mostrerò
le memorie degli avi, tracce di antiche vicende:
non soltanto città su sacre leggi fondate
e sontuosi edifici fiorenti di ricchezze.
Attirano l'occhio dell'uomo lieti paesaggi,
20. ma piace la desolazione, abbandono di anni.
Il terrore è diletto dell'animo, si gode
dell'ansia e a chi punge l'aver sofferto giova
[lo stupore.
Su questo lido un tempo sorgevano sontuose
rocche, superbe regge degli antenati Volsci:
25. città di genti fiorente, di fertili campi,
esperta nel dare ai venti le navi audaci.
Le schiere romane osò assalire in battaglia,
sprezzante del potere del console in armi.
Lo stuolo volsco che scaccia dal Tevere i tori
30. al pascolo, Roma, era terrore ai tuoi soldati.
Oh, prima età del regno, povertà da ricordare!
a qual punto di fortuna si è innalzata!
Allora l'Aniene era per Roma come il Tigri,
e le estreme sue genti Crustumeri e Gabi.
35. Bosco Ercinio foste voi, selve di cumino;
padre Nilo le tue sorgenti, fiume Velino.
Quante guerre avete scatenato, Volsci, quanti
crudeli condottieri sbaragliò Roma in armi!
Spesso ribelli al giogo imposto dal regno
40. vi liberaste dal peso, dura schiavitù.
Ma vinse Roma, col degno favore di Marte
e al Lazio battuto dette leggi Anco Marzio.
In un mare di sangue l'Astura prorompente
travolse nei flutti i cadaveri dei caduti.
45. E si riversò funesto a valle l'Amaseno
avvelenando di morti lo stagno di Satura.
Distrusse il nome dei campi e i Volsci Camillo,
e Quinzio, contadino e poi trionfatore.
Ad Anzio impedì di portare per mare le navi

50. e di gravarle di carichi vantaggiosi.
Legni di prore, rostri conquistati i Latini
li posero – cosa nuova – a mucchio nel Foro.
Era forse poco aver udito minacciosi
i flutti e i rochi diverbi dalla nave in tempesta?
55. O turbini dell'Urbe, tumulti delle leggi!
Immergete rostri temerari in nuove acque;
ma nondimeno, o navi, gioite, gioite
che i vostri legni portino lingua latina.
Si esaltano le querce caonie per il canto dei vati:
60. si crede che parlino al soffio d'Euro che scuote.
Ma beati voi cui è dato ascoltare la voce
di Cicerone, di Cesare goder la parola!
Non fu abbastanza esser vinti da tanta mercede
e questo portar come preda di dura perfidia?
65. Ma si vergognò il Lazio di onorar le sacre scuri
e dei figli di Romolo il giogo sopportare.
Arse non salda virtù sotto lo sprone d'invidia
e si unirono in patto scellerato i confinanti.
Fuggi, folle, gli scettri vincitori di Quirino?
70. Sarà trionfo, credi, combattendo esser vinti.
Questo ciò che racchiude entro i suoi brevi confini.
Questa la rustica schiera degli avi in armi:
ecco che gode felice la legge dei fati!
Felice è Romolo del bianco suo nutrimento!
75. Non solo sarà padrona di tutta l'Italia
ma oltre 'l mare e l'Oceano dominerà;
saranno i fasci romani terrore dei Cimbri;
Cipro arricchirà la preda di Giove latino.
Non gioverà a Pirro il valore, né stratagemma
80. al Punico; Roma, ai tuoi piedi cadrà Giugurta.
Trionfo di carri condurrà da entrambi i lidi
e sotto il tuo dominio impallidirà il Tago.
Vuoti i latrati di Anubi contro le aquile
latine quando prenderai Faro tolemaica.
85. Cedete infine al destino, o Volsci: a Roma!
Cedete, e fate cadere gli inganni nemici.
Essa vi accoglierà in grembo, del suo regno
sarete cittadini, e come alleati
vi guiderà in guerra; dolce madre sarà.
90. Dei cuori una sola città, con sacri connubi.
Così accadde: Roma inviò i suoi coloni
e dette le leggi ai nemici sottomessi.
Affidò a templi di marmo i vostri numi
e tutto fece splendere di nuovo fulgore.

95. Costruì poi torri e fortificazioni;
portò immagini e sculture, arte di Fidia.
Preferì Caio al Tevere Anzio diletta,
curando di portarvi un grande auspicio e gli dèi.
Dovrò dire del porto, opera di Nerone
100. crudele, e delle acque impedito dal battere
la costa latina? Potenza romana, di insigni eroi
quanto risplendi dinanzi agli altri popoli!
Di Serse che minaccia catene all'abisso
d'Ellesponto, si prese gioco la Grecia esultante.
105. Riuscì invece a Roma, gettate profonde
le dighe, domare il mare sottomesso.
E non solo rinchiuso le acque ribelli
per offrire alle navi sicuro riparo,
ma anche perché, protetti, i pesci giocassero
110. tra placide onde, sfidando minacce invernali.
Prodiga a se stessa la gola romana un porto
costruì per nutrire una folle ingordigia.
Osservate queste rocce, sassi di Centauri:
mani di Giganti direte l'abbiano erette.
115. Niente d'intentato lasciò la ricca perizia:
troppe opere infatti a sopportar stoltezza.
Ma tutto la vecchiezza trionfante osa vincere
e niente di mortale scampa a lungo alla morte.
Aimè! Dei Volsci le terre non sono che nomi...
120. Ah, dove ora i templi, dove i portici eccelsi
giacciono? Rovinarono i fasti dei templi
[innalzati alle stelle.
Erbosi palazzi sono pascolo di lente
giovenche; per le macerie d'un teatro, orrenda
[rovina,
la mano d'un forte bovaro guida l'aratro;
125. dove canto, morbida danza, giocosa poesia
fiori, un flauto conduce le pecore all'acqua.
Su tombe di nobili eroi saltellano i greggi;
grossi rastrelli tintinnano urtando le ossa.
Con scure temeraria aver assottigliato i monti,
130. aver spogliato d'ombre antica selva: che vale?
Scegliere per sostegni colonne di Caristo
per il fulgore di una ricca dimora: che vale?
Orsù, Anzio dai lidi non spogli, prendi animo,
medita, o città, la tua morte insepolta.
135. Ti trattiene – infelice – la tua mutata immagine
e non ti ritrovi, devastata, sul tuo lido.
Chi mi mostrerà dove sorgeva il celebre tempio

- di Fortuna, sacro al culto degli antichi?
 Si dice che nei pericoli qui invocassero
 140. oracoli i padri, e certa risposta ottenessero.
 Vana credenza un tempo ritenne che Fortuna
 regnasse in quel luogo consacrato al suo genio.
 E viscere di tori e incensi nabatei
 su are profane offrivano, pregando i fati.
145. Uno chiedeva ricchezze, un altro onori e teatri
 pieni di folla osannante. Uno per sé
 voleva il dono d'una quadriga veloce,
 premi impolverati della corsa nel circo.
 Lievi brezze il marinaio, guadagni il mercante,
 150. frutti di fertile terra l'austero contadino
 [domanda.
 Così la stirpe degli uomini, nata alle pene,
 portò in offerta i sogni malati dei cuori
 [venerando un nume insano.
 Ma io non ti porrò, Fortuna, tra gli dèi,
 i miei voti non porterò ad are esiziali.
155. Non è questo il mio volere: si perdano quanti
 amano l'oro, tutti quelli che stringe la gloria.
 Chiedo un cuore puro, ardente d'amor di virtù;
 chiedo membra salde come dono per la vita.
 Finché son sano, plachi i tumulti dell'animo;
 160. il resto, vano desio, lo disperda il vento.
 Queste le forze che invoco in battaglia, prudente,
 per vincere, temibile equestre, il campo nemico:
 splendente di bronzeo fulgore, bello il cimiero,
 scalerò con piè veloce le mura conquistate.
165. Non per venerare, ammirato, stipiti in marmo,
 soglia ed affanno dell'insonne sentinella.
 Siano altre le risorse dei re, si chiami felice
 il principe cui si affida un fardello di affanni.
 Non mi curo dei segreti, da noi stia lontana
 170. l'opaca vacillante amicizia coi potenti.
 A me giova onorar le sacre Muse in vetta
 al Parnaso, e vegliar sugli scritti degli antichi.
 Fu questo per noi l'impegno fin dalla giovinezza.
 Questa salda passione riscalda il mio petto.
175. Voglia il cielo che viva in salute, e ottenga
 dai fati benigni un corpo fedele nel tempo
 [alle imprese di Pallade.
 Allor sia mio diletto conoscer le leggi
 di natura: perché l'anno veloce percorra
 obliqua strada, qual nervo, qual seme è nelle cose,

180. se volino i corpi nel vuoto. Possa conoscere
 quale terra, quali prodigi marini l'onda
 nasconda alle spiagge risonanti. Che impari
 le proprietà delle erbe, i succhi salutari;
 scaverò il ricco suolo in cerca di biondo metallo.
185. Compatto, di nuovo si sciolga in vasta fornace,
 duttile all'artefice; perché liquido scorre
 lo zolfo nei bagni? Sarà mia impresa
 conoscere balsami e sali e fugaci rugiade.
 Con Vulcano per guida e le fiamme per maestre
190. proverò ad aprire i segreti della natura.
 Così, così trascorra gli anni di una dotta vita
 se lungo tempo mi concederanno i fati.
 Aimè! Perché una folle speranza lusinga
 l'avida mente, se la Parca mi annuncia i giorni
195. estremi? Fauci mi stringono, assedio di anni;
 l'interprete della mente, la lingua, si gonfia
 di sangue. Il dolore limita le relazioni
 schiacciando la gola, via alla flebile voce.
200. Qui ti avvicini, invocata da tanto soffrire,
 se sei offerta ai nostri mali, o medicina!
 Vieni, misericordiosa, canterò le tue lodi,
 tu che mi rendi alla natura, e a me stesso.

ANNA CERBO

LA SIRENIDE DI PAOLO REGIO

SUMMARY

This essay analyses Paolo Regio's spiritual poem, *La Sirenide*, written and published in 1603. At a later stage the author revised his work and added to it a commentary (*Dechiarazione*): a manuscript copy of this revised version, dated 1606, is preserved at the National Library, Naples. The poem is preceded by a preface (*Proemio*) concerning the meaning of the poetic allegory. The *fabula* of the poem tells about the journey of the mind of penitent Sireno through the Hell and the Heaven, escorted by Knowledge until the contemplation of God. The author's commentary helps us to understand the meaning of *Sirenide* and gives us more information about the readings and the classical culture of Paolo Regio as an attentive reader of both Virgilio (*Aeneis*) and the Holy Bible (*Apocalypse*).



1. Negli ultimi anni del Cinquecento si intensificava nell'Italia meridionale l'interesse per Dante e per le sue opere, in particolare per la *Commedia*. Basterebbe pensare al *Ragionamento chiamato l'Academico, ovvero della bellezza* di Iacopo di Gaeta, alla poetica di Giulio Cortese e alle due *Poetiche* di Campanella, nonché alla poesia della *Cantica* dello stesso Campanella; e ancora all'edizione del *Rimario di tutte le desinenze della Comedia di Dante* del 1602, dedicato a Giulio Cesare di Capua, che è il primo rimario del poema, curato da Carlo Noci¹. Nasceva pure una letteratura didattico-allegorica e spirituale di esplicita imitazione dantesca.

La Sirenide, poema spirituale, dove si dimostrano le pene, e i premij, che per cagion del vizio, e della virtù, si conseguiscono di Paolo Regio usciva a Napoli nel 1603 per i tipi dell'editore Pace. Quest'opera si armonizza con le altre nell'*iter* creativo del vescovo di Vico, mostrando la sua sostanziale posizione classicistica e nello stesso tempo una

1. Il capuano Carlo Noci fu poeta e letterato di un certo impegno. Visse qualche tempo in casa di Don Matteo di Capua principe di Conca e fu autore di una favola pastorale: *La Cintia*, che ebbe molte edizioni, e di *Rime* che furono in parte raccolte nella *Scelta... di diversi moderni autori non più stampate*, pubblicata a Genova nel 1591 e, sempre nello stesso anno, a Pavia dagli eredi di Geronimo Bartolo.

certa predilezione per il dinamismo stilistico². Già l'operetta giovanile, la 'pescatoria' *Siracusa* (Napoli 1569), è indicativa da una parte dell'adesione di Regio a moduli novellistici tradizionali, di impianto boccacciano, in un contesto 'pescatorio', dall'altra dell'attenzione alla nuova ricerca formale che raggiunge le sue punte estreme nella *Mergellina* di Giulio Cesare Capaccio.

Paolo Regio mantiene sempre un certo equilibrio formale: le sequenze simmetriche di coppie sostantivo e aggettivo e le correlazioni risultano ben controllate. Nella *Siracusa* sviluppa in parallelo una tematica amorosa, inf prevalenza nei testi poetici delle egloghe, in netta minoranza rispetto alle parti narrative, e una tematica di tipo novellistico in un nucleo di dodici novelle che rimandano a Boccaccio, a Masuccio e alla novellistica del Cinquecento (Straparola e Giraldis Cinzio), svolgendo in ambiente siciliano i temi dell'amore e della beffa. L'opera si inserisce nell'esperienza dell'egloga pastorale cinquecentesca, molto forte in area napoletana da Sannazaro a Rota a Capaccio³.

Una certa inclinazione narrativa e un certo tono prosastico caratterizzano anche i testi poetici, lo stesso poema *La Sirenide* che imita la struttura iconografica dell'*Inferno* dantesco col dominio dell'intento moralistico. Non a caso, infatti, Regio premise al poema un *Discorso intorno l'Allegoria sua universale, e la vera Poesia*. Qui l'Autore

2. Paolo Regio (1545-1607) nacque a Napoli da Ferrante e da Vittoria Salernitana, entrambi di nobile famiglia: quella paterna degli Orsi o degli Orseoli, di cui due orsi in posizione eretta costituivano lo stemma gentilizio. Compì studi giuridici e, rimasto vedovo a ventitré anni (aveva sposato Vittoria Rocca), entrò nella vita ecclesiastica, conquistando in breve tempo un posto di rilievo, fino a diventare, nel 1583, vescovo di Vico Equense. Dopo un'esperienza di poeta e novelliere, si dedicò con zelo all'apologia della Chiesa cattolica e alla difesa dell'ortodossia, dalle *Vite dei sette santi protettori di Napoli* (Cacchi, Napoli 1573) ai due libri della *Historia Catholica* (Napoli 1585-1588) al poema escatologico *La Sirenide*. Hanno parlato di Regio, G. B. del Tufo (autore di una breve biografia di Regio), il Toppi (*Biblioteca Napoletana*), il Quadrio (*Storia e ragione di ogni poesia*), G. Parascandolo (*Monografia del Comune di Vico Equense*, Napoli 1858), V. Imbriani (*Della «Siracusa» di P. Regio. Contributo alla storia della novellistica nel sec. XVI*, Tipografia dell'Università, Napoli 1885), A. Trombetta (*Vico Equense ed il suo territorio*, Roma 1967), A. Quondam, *La strategia della persuasione di monsignor Paolo Regio*, in *La parola nel labirinto. Società e scrittura del Manierismo a Napoli*, Laterza, Bari 1975, pp. 107-111), L. Parascandolo (*Monsignor Paolo Regio e il suo tempo*, Centro Cultur. Mons. Paolo Regio, Vico Equense 1986).

3. Il rapporto di Regio con Sannazaro è stato segnalato da V. Imbriani, *Della «Siracusa» di P. Regio. Contributo alla storia della novellistica nel sec. XVI*, cit., pp. 5-7.

disserta sulla «vera» poesia, considerando tale quella poesia che riconosce il proprio ruolo, storico e divino insieme, di comunicare una «certa prima filosofia, che ne introduce al retto vivere dalla fanciullezza, e ne insegna i costumi, gli affetti, e l'azzioni con diletto». Regio ribadisce il legame dell'*utile dulci* della poetica classica, teorizzando «la favola d'una sola azione; il costume con decoro, la sentenza con isplendore; e la favella non plebea». Ma l'*utile* di cui parla Regio è da intendersi in senso moralistico-confessionale, è l'utile della poetica volta a «spiegar catolici concetti», e non a illustrare i principi della «natural filosofia» secondo il pensiero di Telesio e, quindi, di Cortese e di Bruno e ancora di Campanella. La «vera » e «ottima» poesia che Regio propone si basa su un'ampia «dottrina» del poeta: conoscenza delle lingue classiche e dell'ebraico, delle «altre scienze o arti liberali». Inoltre la poesia è destinata a un pubblico scelto; la sua maestà non si può abbassare alla viltà del volgo, concetto che Regio ribadisce: «Non si denno i secreti palesare a gente plebea, o ignorante, ma solo a persone dotte». Una visione più aristocratica di quella di Campanella, e più vicina invece alla posizione di Bruno che considera pericolosa, un vero e proprio veleno, per il volgo la conoscenza di un alto sapere.

La posizione controriformistica di Regio si rafforza quando consiglia la lettura di «libri di diverse scienze», ma di «autori buoni, & approbati». Il poeta teorizzato da Regio si avvicina molto al «poeta illuminato» di De Cupiti: il poeta che consapevolmente si fa portatore della verità divina. La poesia, che nasce con la Scrittura e si afferma con i classici greci e latini, è strumento di mediazione di verità soprannaturali. Regio è consapevole dell'involuzione della letteratura moderna e vuole restituire alla poesia le qualità 'divine' originarie⁴. La poesia deve avere un fine edificante, trattare materia divina, affiancare l'oratoria sacra. È significativo l'elogio che De Cupiti fa di Paolo Regio nel *Poeta illuminato*:

Il Regio Paulo: quel buon pastor sacro
d'ogni saggio Scrittor bel simulacro.

Egli cantò la Siracusa pria,
e de la casta poi Lucretia il fatto;
e con le giovanil sue fiamme già

4. Identico era lo scopo di Maffeo Barberini, papa Urbano VIII, nei *Poëmata*, in particolare nell'elegia *Poësis probis et piis documentis ornata primaevae decori restituenda*. Si veda pure il *Commentum* di Campanella a questa elegia.

l'altrui cantando, e rimanendo intatto:
 e pur ben tosto poi la mente pia
 volse a cantar col suo Sireno l'atto
 celeste di seguir la virtù sola;
 e da l'abisso sovra al ciel sen vola⁵,

e ancora nella *Caterina martirizzata* (Stigliola, Napoli 1594) canto XXIV, ottave 61-64. L'elogio segnala, per i temi trattati, una tradizione di poesia religiosa, e addita l'intellettuale napoletano come *exemplum* di una poesia di contenuto divino, non vuota e fallace.

Nell'ambiente culturale napoletano di fine Cinquecento, dove fu molto ricca la produzione dei poemi sacri e delle *Vite* dei santi, Regio era il sostenitore dell'operazione controriformistica di declamazione della vita dei santi. Ideologo severo, intellettuale attivo, letterato raffinato e molto apprezzato per il decoro classicistico delle sue opere, in cui la *sentenza* prevale sulla *locuzione*, era al centro dell'attenzione dei letterati meridionali del tempo. Paolo Regio era pure interessato alla filosofia telesiana. Giovanni Giacomo de' Rossi ricorda che «scriveva distesamente la vita del Telesio»⁶, e Scipione de' Monti loda il suo antiaristotelismo:

Ogni candido spirto il latte ammira
 dela facondia tua, la qual confonde
 l'inchiostro dela Sepia di Stagira⁷.

Oltre ad essere organizzatore di attività culturali ed impegnato nel lavoro editoriale (consulente dell'Editore Cacchi), cercò di mantenere i contatti con tutti gli intellettuali napoletani – faceva parte del gruppo degli Svegliati, l'accademia fondata da Giulio Cortese –, di fare da mediatore tra i diversi gruppi, attento ad evitare scontri di rottura, attraverso una saggia operazione che Amedeo Quondam ha chiamato «strategia della persuasione»⁸. Intenso fu il sodalizio

5. A. De Cupiti, *Il poeta illuminato*, per Gio. Iacomo Carlino & Antonio Pace, in Vico 1598, p. 21.

6. *Tavola de gli autori, in Rime et versi in lode di Giovanna Castriota...*, appresso Giuseppe Cacchi, Vico Equense 1585.

7. Cfr. P. Regio, *Dell'Opere spirituali...*, appresso Giuseppe Cacchi, Napoli 1592, e appresso Gio. Thomaso Aulisio, Vico Equense 1593.

8. Cfr. A. Quondam, *La parola nel labirinto. Società e scrittura del Manierismo a Napoli*, cit., pp. 107-111.

con Giulio Cortese, che gli dedicò la *Lettera dell'uso delle vocali*⁹ e ne celebrò le opere con sonetti o lettere di presentazione e di elogio¹⁰. Nel breve scritto «Di alcune regole, che deve avvertire lo scrittore della *Historia Catholica*» di Cortese, premesso alle *Vite dei Santi* di Palo Regio (Cacchi, Vico Equense 1587), questi viene additato quale modello dello storico sacro che «ha vacato a gli studij di Filosofia, et di Teologia, et di Sacra Scrittura, et ha prima osservato, come opera la natura, come Idio in quanto puote apprendere l'intelletto humano et come i divini scrittori hanno avertito di lasciare memoria delle cose sacre a i posterì»¹¹.

Il sonetto di risposta di Matteo di Capua, destinatario della *Sirenide*, nell'edizione del 1603, è un ulteriore documento del ruolo privilegiato del Vescovo all'interno della poesia coeva:

Ma te, c'hai fra Cantori il pregio, el vanto,
son io con arte ad ascoltar venuto;
e 'l ragionar celeste, e 'l pensier santo,
a cui sì largo porge il Cielo aiuto¹².

Significativo è anche il fatto che l'edizione definitiva delle *Opere spirituali* di Paolo Regio (in due volumi: I, Cacchi, Napoli 1592; II, Carlino e Pace, Napoli 1593) fosse accompagnata da una lunga biografia dell'Autore scritta da Giovan Battista Del Tufo (*Natione, et costumi di Mons. Paolo Regio Vescovo di Vico. Descritta da Gio. Battista del Tufo*).

L'impegno culturale e letterario del Vescovo di Vico Equense si consolidava nella monumentale *Historia Catholica* (Cacchi, Napoli 1585-1588), che raccoglie una serie di vite di santi insigni per dottrina e pietà. Un'opera che si impone per la dottrina biblica e teologica, per la ricostruzione filologica e critica, tesa a liberare la vita di santi e di martiri da ogni invenzione mitica o leggendaria, costruita su un metodo serio, riconosciuto valido da Cortese nella lettera a

9. *Rime e Prose*, appresso Giuseppe Cacchi, Napoli 1592, pp. 28-32.

10. La stima fu reciproca, se Regio scrisse una vita di G. Cortese per gli *Elogij degli uomini illustri del Regno di Napoli*, che fu poi premessa ai *Concetti catolici*, nel 1586. Questo documento costituisce la più ricca fonte di notizie su Cortese.

11. Cfr. L. Bolzoni, *Note su G. Cortese. Per uno studio delle Accademie napoletane di fine '500*, «La rassegna della letteratura italiana», 77 (1973), pp. 475-499: 485-486.

12. *Risposta*, vv. 5-8 (*La Sirenide*, ed. 1603, p. 8).

Carminio Filomarino del 1° dicembre 1588¹³. Allo scopo agiografico e di propaganda si aggiunge quello polemico antiprotestante, con l'inserzione, nelle biografie, di dibattiti dottrinali e teologici sostenuti dai santi o di prediche da loro recitate. L'assunto ideologico animava il Vescovo di Vico a fondare una «historia» vera, quella «catholica», a confronto delle favole dei poemi epici profani.

2. Nell'edizione del 1603 *La Sirenide* è dedicata a Matteo di Capua, principe di Conca e «grande ammiraglio del Regno di Napoli, & decano del Consiglio Collaterale»¹⁴. Alla Dedicata datata «Di Vico il primo d'ottobre. MDCI» (pp. 3-7) fa seguito un sonetto di risposta del Principe (p. 8). Segue il *Proemio del poema, overo Discorso intorno l'Allegoria sua universale, e la vera Poesia* (pp. 9-18). Da p. 19 a p. 224 il testo del poema di seimilaquattrocento versi, seguito da tre epigrammi in latino: uno di Carolo Pinto, due di Egidio Scaleoni, e da due sonetti di Domenico Ridolfi (pp. 224-227). A p. 228 un monito *A i lettori* e un elenco degli *Errori corretti*; infine l'*Imprimatur*.

Presso la Biblioteca Nazionale di Napoli c'è un ms. dello stesso poema, di cc. 124, di cui 118 numerate, le prime 2 e le ultime quattro non numerate (segnat.: XIII. D. 130). Il frontespizio (c. 1r) è interamente scritto e disegnato a penna, con titolo: *SIRENIDE*, vergato su una striscia di carta incollata al centro del foglio in alto, e con l'effigie dell'Autore a stampa incollata al centro del foglio al di sotto¹⁵, circondata da scritte a penna, in alto: «Con due Tavole, l'una delle cose più notabili, che nelle Rime, et l'altra, che nelle Prose si contengono», in basso: «Inspice viventem Musis, hic ille Sereus, qui clarus fama, clarior ingenio»¹⁶. In una piccola cornice che inquadra il foglio sono inseriti nei quattro angoli e ai margini late-

13. G. Cortese riconosce la validità del metodo critico nella ricostruzione dell'agiografia compiuta da Regio, per aver eliminato «l'altrui cose apocriefe e vane». La lettera fu edita in appendice alla *Vita del beato Iacopo della Marca*, Cacchi, Napoli 1589, pp. 203-204. In un'altra occasione (nella premessa al libro secondo della *Historia Catholica*, Cacchi, Vico Equense 1587) Cortese definisce lo storico ecclesiastico «puro scrittore delle cose che avvengono».

14. Un esemplare dell'ed. del 1603 si trova presso la Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III di Napoli (segnat. XLI.A.28).

15. È l'effigie riprodotta sul frontespizio della *Historia Catholica* (1588).

16. Questa stessa frase è incisa sulla lastra della tomba di Paolo Regio nella Cattedrale di Vico Equense. Sul frontespizio del ms. napoletano, al di sopra del titolo *SIRENIDE* si legge: «Sicelides Musas, Romanas, Partenopeas, nunc Virtutis opus REGIUS hic cecinit».

rali sei motti. In basso è la data MDCVI. Leggermente diverso – rispetto alla stampa del 1603 – il titolo: *Sirenide / Di Monsig. Paolo Regio Vescovo / di Vico Equense. / Poema spiritual da lui medesimo dechiarato. / Dove si dimostrano col Pellegrinaggio del contemplativo per via di meditazioni, / Parabolicamente le pene, e i premij, che per cagion del vizio, e della virtù si conseguiscono.*

Nel ms. manca la Dedicà. Il testo, preceduto da un'Introduzione: *Paolo Regio Vescovo di Vico Equense A' Lettori* (il *Proemio del poema, ovvero Discorso intorno l'Allegoria sua universale, e la vera Poesia* dell'edizione a stampa) – in più dalla *Tavola degli Autori allegati nelle Dichiarazioni di questa opra*¹⁷ –, si compone di quattro libri con le stanze numerate, ognuno preceduto dal proprio *Argomento*. Nel ms. napoletano l'*Argomento* di ogni libro viene sintetizzato in una stanza posta in un riquadro a centro pagina e scritta con caratteri più grossi rispetto al testo. L'*Argomento*, in prosa, quasi sempre rivisto o riscritto, rispetto all'edizione del 1603, diventa *Il soggetto* di ogni libro. Il testo è posto sulla colonna sinistra; la relativa *Dichiarazione* dell'Autore sulla colonna di destra e, a pagina piena, al termine di ogni strofa: cc. 1r-118r¹⁸.

Seguono il testo due tavole: la *Tavola delle cose notabili che si contengono in questi quatro libri della Sirenide, notate co 'l numero delle stanze in ciascun libro*, in cui le «cose notabili» corrispondono, con piccole varianti e salvo qualche aggiunta, alle Noterelle marginali al testo, e la *Tavola delle cose notabili, che si contengono nelle Prose, ovvero dichiarazioni teoricalj, di questa opera, col numero delle carte notate* (4 cc. non numerate). Molto interessante quest'ultima tavola, perché fornisce un lungo elenco in ordine alfabetico delle tematiche discusse nel testo, dei personaggi mitici biblici e storici citati, delle figure allegoriche (virtù e vizi) di cui si spiega il significato o si indicano i diversi significati. Regio usa quasi sempre le voci *dechiare*, *esplicare*, *annotare*, e ancora *dinotare* e *significare*, con una sottile differenza semantica. *Dechiare* o *esplicare* valgono 'esporre' e 'commentare' un testo; e il Regio *dechiara* il proprio poema spirituale dove gli argomenti, i fatti, le persone, i cantici e le visioni «significano» (per es.: *Effigie dell'Acidia, che significa co' suoi mostri; Lucifero in apparenza Mostro infernale horrendissimo, che significa; Nembrot gigante, e suo significato; Palude sti-*

17. Le prime 2 cc. sono fuori numerazione posta in alto a destra a partire dalla c. 13.

18. Segnalo in questa sede che sto curando l'edizione critica della *Sirenide* e della sua *Dichiarazione*.

gia che significa) o 'dinotano' (per es.: *Euterpe, et Clio Muse, che dinotano; Flegetonte fiume infernale, che dinota; Hercole, che dinota; Pigrizia, che dinota*) per se stesse, secondo la sapienza biblica e l'ermeneutica patristica delle verità divine.

Il ms. cartaceo (n° 338, 124), con foglio di guardia, con scrittura chiara e caratteri piccoli di colore bruno, in buone condizioni, con qualche macchia giallo-marrone, con copertina di finta pelle, è vergato da una sola mano con *ductus* calligrafico, che trascrive in carattere obliquo il testo poetico e con grafia d'uso di corpo più piccolo e tondo il commento. In carattere obliquo sono pure le Noterelle marginali a sinistra; spesso con alcune parole in maiuscolo. Sul testo base ultimato (ottave e commento) sono state apportate successivamente, con inchiostro più carico, correzioni lineari e interlineari¹⁹ da un'altra mano, molto probabilmente la mano dell'Autore²⁰. Di questa stessa mano sono le *Tavole* aggiunte rispetto all'edizione del 1603, il primo pezzo dell'Introduzione *A' Lettori* (nove righe intere e una a metà), riscritto sulla precedente stesura, e le integrazioni al frontespizio comprese le sei massime di Aristotele, Socrate, Cicerone, Pitagora, Platone e Seneca. Risulta chiaro che l'Autore avrebbe rivisto tutto il ms. rendendolo pronto per una nuova e imminente edizione.

Il ms. ormai pronto per la stampa (il frontespizio porta la data del 1606²¹), che non si sa se sia veramente avvenuta perché purtroppo non è stato reperito nessun esemplare, è di grande interesse per la *Dichiarazione* dell'Autore stesso, la quale manca nell'edizione del 1603.

3. Nella Dedicà Regio dichiara di tenere in alta considerazione la *Sirenide*: «la più preziosa gioia, che meco serbava; la qual è il mio Poema Spiritual della Sirenide, già molti anni a dietro da me com-

19. Le parole, corrette sempre in modo chiaro e leggibile, sono sottolineate e qualche volta riscritte al margine del testo.

20. È quanto posso dire da un primo confronto del ms. con i documenti autografi conservati nell'Archivio Arcivescovile di Sorrento. Ringrazio la dottoressa Mariolina Rascaglia (della Sezione Manoscritti-Biblioteca Naz. di Napoli) per il valido aiuto nello studio del ms. e il dottor Mario Verde per le utili informazioni sui documenti vescovili, soprattutto le *Visite pastorali*.

21. Datata 1606 (luglio) è pure la breve relazione che autorizza la stampa del poema (c. 118r).

posto; che hora vengo a presentare, e dedicare a V. E.»²². E più avanti la definisce «questa mia gemma, fin hora tenuta occulta». Ripetuta è la definizione di «Poema spiritual», in cui è «parabolicamente descritta la miseria de' Dannati nell'Inferno; & la felicità de' Beati nel Paradiso»²³. Il Poeta introduce al concetto della «vera, e spiritual Poesia», quella «ch'anticamente era osservata, & honorata da giusti Prencipi, con la quale governavano i loro Regni con prudenza»²⁴; della «casta filosofica, & spiritual Poesia, che ad un istesso tempo diletta, & giova»²⁵. Fa riferimento alle lunghe dissertazioni sulla poesia all'interno dell'Accademia degli Svegliati, dalle quali era nato l'interesse per lo studio della poesia spirituale e filosofica, non solo dietro il suo esempio, «ma ancor principalmente di Dante Aldighieri, di Iacopo Sannazaro, di Hieronimo Vida, di Gabriel Fiamma, di Luigi Tansillo, & d'altri che hoggi sono famosi al mondo»²⁶. Già nella Dedicà l'Autore dà inizio alla polemica contro «quei Poeti vani... che si versano nelle maldicenze, nell'azzioni profane, o ne' romanzi lascivi; & sono nocivi a i buoni costumi, & al vivere honesto»²⁷, indegni del nome di poeti.

Nel *Proemio* Regio esordisce col riconoscimento della poesia come la più eccellente delle arti liberali, appellandosi all'autorità di Platone e di Aristotele i quali scrissero che «i primi Poeti furono Teologi et Vati, cioè pieni di scienza divina; et che dal furor divino procede la facultà poetica»²⁸. Chiama in causa anche Strabone il quale condivideva l'affermazione degli antichi essere la poesia «una certa prima Filosofia, che ne introduce al retto vivere dalla fanciullezza; e ne insegna i costumi, gli affetti e l'azzioni, con diletto»²⁹, Pitagora e Omero che chiamava i poeti «correttori de' costumi» e considerava la poesia «perfetta, & vera», pura come la «natural Filosofia», la sola in grado di appagare pienamente l'anima e, pertanto, degna di essere favorita dai principi. Da qui l'esemplificazione di personaggi biblici (Mosè, David, Salomone) e storici (Numa Pompi-

22. Dedicà (*La Sirenide*, ed. 1603, cit., p. 4).

23. Ivi, p. 5.

24. *Ibid.*

25. Ivi, p. 6.

26. *Ibid.*

27. Ivi, p. 5.

28. *Proemio del poema, ovvero Discorso intorno l'Allegoria, e la vera Poesia* (*La Sirenide*, ed. 1603, cit., p. 9).

29. *Ibid.*

lio, Marco Aurelio e altri) che, grazie allo studio della poesia, divennero saggi e governarono con prudenza³⁰.

Il *Proemio* continua indicando gli effetti della poesia; ed è significativa l'equazione poesia=nobilissima scienza, perché accomuna il concetto di poesia di Paolo Regio a quello di Giulio Cortese di Tommaso Campanella e di Sertorio Quattromani. Il Vescovo di Vico cerca le ragioni del dispregio e della condanna della poesia da parte di molti contemporanei, trovandole nelle difficoltà di comprensione della poesia degli antichi «velata d'occulti misteri», e quindi nell'ignoranza di molti che quanto più non la comprendono tanto più si accaniscono nella censura, additandone la vanità o l'inutilità; e ancora nell'incapacità di alcuni poeti che si affaticano a scrivere libri pieni di lascivie e di illusioni. La vera poesia – caratterizzata dall'armonia del ritmo, dall'«arte del dire heroico», dal «modo di spiegar bene i concetti spirituali», dalla «varietà delle forme, & sceltezza delle parole, come freggi, & recami di molto pregio in uno imperial manto»³¹ – è stata svilita dalla falsa poesia e, privata della sua primitiva maestà, non è più amata.

Per la vera poesia non occorre solo l'inclinazione naturale; è necessario che il poeta conosca le lingue classiche e le scienze, che sia esperto nelle arti liberali e nella scrittura, «perché non cada nella viltà del volgo la gran maestà di quella». È indispensabile che il poeta legga libri di buoni autori, che sia avviato da un dotto maestro nell'arte, quando la sua mente non sia illuminata da Dio; che conosca il mondo e le sue parti, l'essenza dell'essere e l'influenza degli astri, essendo le cose inferiori soggette alle superiori. È necessario ancora intendere ogni proprietà delle intelligenze celesti, il loro ordine e i loro effetti; avere compagni dotti con cui discutere delle problematiche più ardue. Ultimo accorgimento è che i segreti della poesia spirituale non siano palesati a gente ignorante, ma solo a persone dotte, capaci di dare consigli o giudizi sul poema composto.

Infine Regio indica due modi di studiare le opere poetiche: uno è prendere diletto delle 'finzioni', il che significa accostarsi solo alla superficie della filosofia morale e delle verità nascoste nelle favole; l'altro è considerare non tanto il senso letterale, quanto cercare di intendere ciò che in esso «parabolicamente si nasconde, il che co-

30. Ivi, p. 10.

31. Cfr. *Proemio del poema...*, pp. 11-12.

munemente è detto Allegoria»³². Questa risale sia ai poeti latini sia ai greci, che «hanno scritto le cose divine sotto enigmatici velami»³³.

Definite la natura e la sostanza dell'allegoria poetica – strumento di mediazione di verità soprannaturali e non di errori o di falsità – Regio illustra lo scopo e l'allegoria del proprio poema spirituale³⁴. Il fine della *Sirenide* è «avvertire i peccatori», attraverso la contemplazione delle «regioni infernali, dei peccati, e dei peccatori, con la miseria, e la pena di quelli», e «confirmare i giusti»³⁵, mediante la contemplazione delle virtù e della beatitudine delle anime buone, le quali cose si possono contemplare seguendo la virtù e la sapienza. Ed è proprio con la sapienza (figurata da Minerva) che Sireno giunge fino al Paradiso terrestre, «dinotando che la Sapienza humana fin ivi s'estende». Infine Sireno, contemplativo e solitario, crescendo in virtù, con l'intelletto illuminato dalla fede giunge alla speculazione del sommo Bene. Differenziandolo dal viaggio fisico – anche dal viaggio dantesco («historialis») –, Regio puntualizza che quello di Sireno è viaggio della mente:

Il qual viaggio si fa con la mente, et senza moversi l'huomo pio dalla sua stanza; et senza impedimento di povertà, o di vecchiezza; ponendovi solamente ivi il pensiero³⁶.

Il cammino di Sireno significa la strada della virtù, faticosa all'inizio e nel mezzo, ma gioconda alla fine. La 'purgazione' di alcune anime nella sfera del fuoco (simbolo di purificazione) significa la speranza nella misericordia divina. La gloria degli angeli e delle anime beate, di cielo in cielo, è il premio divino ai giusti e ai fedeli, conformemente alle loro opere; le pene dei dannati, di cerchio in cerchio, sono gli effetti della giustizia divina, il castigo proporzionato al pec-

32. *Proemio del poema...*, p. 13.

33. *Ibid.*

34. Allegoriche sono la Fortuna, l'Infermità, la Vecchiezza, l'Inopia, la Morte e le altre figure infernali che lacerano le anime o infliggono pene. E tutto ciò che è descritto nell'*Inferno* viene a significare le miserie umane e la fragilità della vita degli uomini, nemici della virtù e seguaci dei vizi.

35. Cfr. *Proemio del poema...*, pp. 13-14.

36. Ivi, p. 14.

cato. L'intelletto segue una traiettoria parabolica, un movimento discendente nell'Inferno e ascendente nel Paradiso³⁷.

Regio dice esplicitamente di fare discendere Sireno nell'Inferno, come Virgilio vi aveva fatto discendere Enea con la Sibilla, e come Dante vi era disceso con la guida di Virgilio. E trova nella Bibbia le radici della discesa della mente agli Inferi, discesa come conoscenza della condizione dei peccatori dopo la morte, come esperienza della divina giustizia. Discesa del cristiano da vivo nell'Inferno per la strada della contemplazione, viaggio liberatorio:

Che di questa maniera di dissenso, credo ancora intendesse il Profeta, quando dicendo: *Discendant in Infernum viventes*, voleva ch'i viventi discendessero nell'Inferno accioché non vi fossero poi costretti descendervi in morte³⁸.

Attraverso Sireno si rappresenta l'uomo contemplativo che, liberatosi dalle umane miserie, con la guida della Sapienza giunge a godere le virtù morali e, attraverso quelle, arriva alla meditazione delle virtù teologiche e di là alla contemplazione dei giusti che amano Dio e il prossimo; infine alla contemplazione del sommo Bene e alla conoscenza della propria salvezza. Il poema propone un modello di vita cristiana; dimostra come l'uomo fedele possa giungere alla conoscenza delle cose umane e divine e come col suo libero arbitrio possa evitare il peccato, «catholicamente vivendo». La ripetizione delle voci *catholico*, *catholicamente*, *fedele*, *devoto*, *devotamente*, *cristiano* ci rimanda all'autore dell'*Historia Catholica* e al suo impegno di restauratore della storia della Chiesa e del valore delle opere buone, in difesa dell'ideologia tridentina contro i Luterani e i Calvinisti.

Il poema si chiude con la meditazione sull'*Apocalissi*, «dal Contemplativo meditata, che rende le dovute grazie a Dio d'ogni suo bene contemplato, per dimostrare che ogni nostra bona azione deve terminarsi in meditar l'universal Giudizio della fine del mondo, accennatoci dal divo Giovanni nella sua mirabil visione nell'isola di Patmos havuta, co 'l far orazione a Dio eterno, &

37. Sia nella Dedicata sia nel *Proemio* il Poeta insiste sull'avverbio «parabolicamente» innanzitutto col significato di *parabolice*, voce del latino tardo e cristiano, cioè «sotto forma di parabola», «in modo allegorico, simbolico», come si trova nel Savonarola («Parla Dio... parabolicamente nella Scrittura»).

38. Ivi, p. 16.

vero»³⁹. La riflessione sul Giudizio universale è un tema ricorrente nella letteratura di fine secolo, soprattutto nella poesia di Campanella, dove si esprime attraverso le visioni profetiche di molti sonetti. Presente in Regio e in Campanella è pure l'orazione a Dio, fatta secondo i modi dell'oratoria sacra del tardo Cinquecento e secondo reminiscenze dantesche⁴⁰.

L'Autore spiega anche le ragioni del metro adottato nella *Sirenide*: l'ottava rima, che ha raggiunto un alto livello di perfezione nel secolo XVI, gli è sembrata più conveniente delle altre rime a «spiegar catholici concetti»:

Et se cantando di questo gran sogetto ho voluto dell'ottava Rima servirmi, affermo che a me è parso più convenire alla Eroica Spiritual Maestà, l'ottava Rima, che le altre; scorgendosi a nostri tempi alcuni felici ingegni haver chiarito il suo candore all'ottava Rima, ch'ai tempi a dietro, così non si scorgeva⁴¹.

Sereno/Regio, ovvero «il contemplativo penitente», il qual con l'intelletto 'illustrato' dalla sapienza e guidato dalla virtù va considerando le cose occulte, si sublima con l'elevazione della mente e con la vera conoscenza delle cose terrene. Le parole *intelletto* e *mente* sono ricorrenti e sono parole-chiave e nel testo poetico e nel commento. L'*intelletto agente* conosce l'essenza, l'universale; il *sensu* invece l'essere, l'esistenza e gli accidenti, il particolare. Scriveva Campanella che «Intelligere est intus legere»⁴². L'allegoria è inserita in una dimensione naturalistica. Il Poeta parte da una percezione sensibile del mondo e della conoscenza, cui segue l'elaborazione intellettuale e, quindi, la valenza allegorica della scrittura. In questa dimensione si colloca il tema della conoscenza di sé, dell'uomo e del suo destino nell'universo, centrale nel dibattito delle accademie napoletane del tempo⁴³.

Nel *Proemio*, come nel testo, l'Autore affronta la polemica antichi/moderni con un risalto che segnala la propria consapevolezza

39. Ivi, p. 17.

40. Sarebbe opportuna una lettura affiancata del «*Pater Noster*». *Orazione di Giesù Cristo* di T. Campanella (compon. n. 46 della *Scelta*) e delle ottave 82-83 (*Orazione dominicale*) del libro IV della *Sirenide* con i vv. 1-21 di *Purg.* XI.

41. *Proemio del poema...*, p. 17.

42. *Metafisica*, libro XIV, cap. III, art. III.

43. Con toni più moralistici lo stesso tema è presente nei *Discorsi intorno le virtù morali*, appresso Orazio Salviani, in Napoli 1576, p. 1v.

della scelta classicistica. Esalta la purezza della locuzione, la chiarezza dello stile, la gravità delle sentenze e la proprietà delle parole, di contro ai moderni che si compiacciono di metafore ardite, di iperboli esagerate, di una disposizione senza ordine. Al contrario, i difensori dei moderni considerano fredda la poesia degli antichi, meraviglioso per la vivacità del movimento il poetare del presente. Regio riassume i termini della polemica in una esposizione che non permette di individuare riferimenti precisi e personali. In generale polemizza contro la vacuità letteraria e la pedanteria, in favore di un'apertura alla natura e alla storia. In questa prospettiva si colloca il rifiuto della sterile imitazione dei modelli e, quindi, la difesa dell'originalità dello scrittore. Queste considerazioni relative all'imitazione e all'invenzione riportano alle opere coeve di Giulio Cortese, in particolare agli opuscoli *Regole per fuggire i viti dell'elocutione, Avvertimenti nel poetare, Dell'imitatione, & dell'invention*⁴⁴. Ma la polemica nei confronti dei poeti profani è soprattutto in ambito contenutistico.

4. La struttura della *Sirenide*, che si svolge in quattro libri: il primo di 191 ottave, il secondo di 214, il terzo di 195 e il quarto di 200, presenta una scansione regolare, non labirintica, senza complicazione dei piani narrativi e senza un'indiscriminata accumulazione. Nel racconto del viaggio, attraverso l'Inferno e il Paradiso, si alternano *descrizioni* di peccatori e di pene e *riflessioni*. Secondo il modello degli antichi poemi (e il riferimento esplicito è a Virgilio «il principe dei poeti latini»), Regio esordisce accennando alle opere già composte (la favola pescatoria *Siracusa* e la tragedia di argomento storico e politico: *Lucrezia*) e indicando quanto vuole raccontare «con altro suono, cioè con stile cristiano, et catholico»⁴⁵: la discesa dell'«uomo fedele» nell'Inferno, dopo aver rinunciato alla vanità delle cose terrene. Questa la prima stanza della *Proposizione* (II-VI):

Cant'hor, con suon più a l'anima giocondo,
come nel tempo de' suoi miglior'anni,
dispregia l'huom le vanità del mondo,

44. Su questi saggi scritti fra il 1590 e il 1592 cfr. gli studi di L. Bolzoni: *Le prose letterarie di Giulio Cortese: una fonte della giovanile «Poetica» campanelliana*, in «Giornale storico della letteratura italiana», vol. CXLVIII (1971), pp. 316-326, e *Note su Giulio Cortese. Per uno studio delle Accademie napoletane di fine '500*, cit.

45. Cfr. *Dechiarazione* (ms. cit., c. 1v).

gl'humani havendo conosciuti inganni;
 (quelle piene scorgendo sol d'inganni;)
 che vivo sceso nel Tartareo fondo,
 ove sostengon l'alme eterni danni;
 (ove sostengon l'alme eterni affanni;)
 con seguir la virtù al fin perviene
 (la carità osservando, al fin perviene
 a contemplar' il sempiterno Bene⁴⁶.

E nel relativo Commento il Poeta precisa la maniera (attraverso la contemplazione dei vizi e delle pene) di discesa del protagonista nell'Inferno, distinguendola da due altre maniere, e già accostando l'esperienza di Sireno a quella di Enea e di Dante:

Perché qui si tratta del discendere nell'Inferno, sarà convenevol cosa discorrere in quante maniere ciò far si possa; per questo dico che, primieramente si discende nell'Inferno quando l'anima cade nel peccato, imperò che partendosi dalla divina grazia, pare che ne' terreni desiderij si sommerga. Questa maniera di dissenso è molto facile; sì come all'incontro lasciare i vizij è molto malagevole; il che parmi accennasse il dotto Poeta, quando egli disse [facilis descensus Averni]. Secondo modo è quando l'anima peccatrice sciolta dal corpo, è all'eterni pene condannata. La terza maniera è quando l'huomo fedele per via di contemplazione discende alla cognizione de' vizij, et per conseguenza delle pene che per caggion di quelli si soffriscono; nella qual crederò, che Virgilio vi fa discender con la Sibilla il suo Enea; come ancor sotto la guida di Virgilio vi discende Dante, et hora io nell'istesso modo vi fò discendere il mio Sireno, co' Minerva in questo mio Spiritual Poema. Di questo discendere all'Inferno, pare ancora, che intendesse il Profeta, quando dicendo [Descendant in Infernum viventes] voleva, che i viventi discendessero nell'Inferno, acciò che non fossero costretti poi discendervi in morte. ...[La carità osservando] cioè, che con pari meditazione delle cose Infernali, liberandosi l'anima sensitiva dal vizio, ne s'introduce la moral virtù, et si perviene con la carità all'amor et alla meditazione del sommo et sempiterno Bene; nel che consiste la felicità de' fedeli christiani, come si conchiude nel fine dell'opra⁴⁷.

Segue l'invocazione non delle nove Muse ma della stessa Sapienza («o vero virtù, della qual haverò da trattare, qui figurata col nome di Minerva, così ancora appellata da gli antichi Poeti, Dea della Virtù,

46. Libro I, 2. I versi riportati in parentesi sono le varianti del ms. napoletano (c.1v) rispetto alla stampa del 1603 (p. 20).

47. *Dechiarazione* (ms. cit., c. 1v).

della Sapienza, della Castità, et inventrice del frutto, et della pianta dell'olivo»⁴⁸.

La narrazione del «sacro poema»⁴⁹ comincia dalla stanza 9. Sull'esempio di Dante, Regio – che nella seconda ottava ha già informato il lettore che il viaggio-‘conversione’ avviene nel corso della giovinezza di Sireno, dandone la motivazione nella *Dechiarazione* («Chiamo il corso della gioventù i miglior'anni, perché l'età allora è perfetta; non fragile per la fanciullezza, et instabile per l'adolescenza, o inferma per la vecchiezza, et miserabile per la senectù: quel tempo chiamò Dante ancor: Il mezo del camin di nostra vita; il che può comprendersi intorno gli anni XXXV, della vita nostra»)⁵⁰ – informa sull'ora in cui lo stesso viaggio ha inizio: verso l'aurora, cioè quell'ora che David aveva scelto per l'orazione a Dio, e prediletta dai religiosi di ogni tempo, l'ora in cui la mente è atta a meditare e contemplare⁵¹.

Disceso nel centro dell'Inferno, dove stanno coloro che furono lontani dalla carità, a partire dalla XXXI stanza comincia il racconto delle pene di ciascun vizio che patiscono i dannati nell'Inferno. Al centro stanno i traditori, confitti nel ghiaccio come nell'*Inferno* dantesco, i quali «con opre inique, et parole ingannevoli tradirono il prossimo, seguendo la vestigia de Giuda, e Caino»⁵². Segue la descrizione delle pene dei bestemmiatori («alme perverse, infami, e basse, / che biastemaro Dio, e le ricopre / un denso fumo, e d'ogni intorno fiocca / ardente fiamma, ch' esce di loro bocca»), dei falsari e dei bugiardi, dei ladri e degli assassini, dei sodomiti, dei molli ed effeminati. Il contemplativo penitente passa da un luogo all'altro, attraverso caverne e grotte, meditando sulle pene infernali. In questo modo esordisce l'esposizione alla ottava 33, in cui Regio indugia nella descrizione dell'Inferno seguendo la topografia comunemente accolta e con una scrittura manieristica che è un pezzo di bravura, costruita sull'antitesi teologica *vita-morte*, d'uso nella letteratura religiosa e nell'oratoria sacra fra Cinque e Seicento:

Il poggiar, che fa l'huomo contemplativo penitente da un luoco all'altro

48. Cfr. ms. *Sirenide*, c. 2r.

49. Così lo definisce nella *Dechiarazione* della stanza 7.

50. Ms. *Sirenide*, c. 1v.

51. Cfr. la stanza IX col commento e la stanza X.

52. Cfr. *Dechiarazione*, ms. cit., c. 6v.

meditando le pene infernali per entro caverne, et grotti oscure, dinota quel che la catholica Chiesa osserva; cioè che l'Inferno sia luoco horrido et tenebroso, et costretto per stanza de' Demonij, et dell'anime dannate, c'hanno seguito le vestigie de' Demonij. Si conferma parimente, che sia nel centro della terra una delle quattro cose invariabili, che non mai si riempie, né vi è alcuna speranza di redenzione; così si comprende che nell'Inferno è continuo lo stimolo della Penitenza; et con horrendo modo a quei miseri, che ivi sono dannati è la morte senza morte, et il fine senza fine, et il difetto senza difetto, perché è la morte sempre viva, et il fine sempre è nel principio, et il difetto non conosce mancamento. Ivi la morte uccide, et non estingue; il dolor crucia et non manca; la fiamma abbruggia, et non toglie le tenebre⁵³.

Il poema si snoda come una biografia spirituale, un resoconto di vita «catholicamente» vissuta. Da qui l'affinità tra la struttura del poema e la struttura delle biografie regiane nell'*Historia Catholica*, raccolta di vite di santi insigni per pietà e dottrina. Nel racconto in versi dell'avventura spirituale di Sireno, il Poeta inserisce dissertazioni dottrinali, che a volte sono veri *excursus* teologici e morali. In effetti anche quella di Sereno è una vicenda esemplare, anche se non ha le stesse dimensioni delle vicende dei santi e dei martiri; è un'esperienza esemplare di uomo e di poeta.

Per la sua struttura *La Sirenide* rimanda pure al genere epico nell'età della Controriforma. E il pensiero va al miglior testo napoletano di questo genere: *Le grandezze del Verbo*, in cui l'organismo poetico è semplificato per una esplicita funzionalità didattica. La celebrazione della nascita di Cristo e della sua infanzia prodigiosa è fatta con una descrizione rapida e sobria che non inficia il messaggio insito nel racconto dei fatti della vita di Cristo. Grande rilievo ha in questo testo l'apparato iconografico, secondo l'iconografia ufficiale della letteratura e della pittura sacra.

Nella *Sirenide* la visione è elemento strutturale parziale, mentre in uno dei maggiori testi del manierismo napoletano, nell'*Essamerone* di Felice Passero (Sottile, Napoli 1608), essa diventa struttura globale del testo. Peraltro quest'opera è caratterizzata dal gusto di ipertrofizzare i particolari, di usare correlazioni e antitesi, di inserire sequenze intricate dal ritmo incalzante e mai lineare. *La Sirenide* invece non si svolge in strutture enfatiche. Ma più che enfatica, la struttura dell'*Essamerone* è accumulativa per una *dispositio* labirintica che esclude scansioni narrative regolari e, con esse, la possibilità di conoscere, di descrivere e di mediare il mondo, la verità, Dio. Enfa-

53. *Dechiarazione*, I, 33 (ms. cit., c. 7v).

tica si presenta invece la struttura delle tre visioni del *Poeta illuminato* di Agostino De Cupiti.

Nella struttura narrativa della *Sirenide* si inseriscono squarci descrittivi che documentano una ricca conoscenza della letteratura didattico-allegorica del Due e Trecento, della letteratura sulle visioni dell'aldilà o dei viaggi nel regno dei morti. Innanzitutto la descrizione dell'Inferno dominato dalle tenebre eterne («tra 'l nero incendio, e tra la neve argente»), luogo dolente «d'ogni tempo tenebroso, / di pace sempre privo, e di riposo», contraddistinto da pianti e lamenti, caratterizzato da monti aspri e valli spaventose, popolato da fiere mai viste nel mondo terreno. Di grande effetto visivo e auditivo è la descrizione della pena dei falsari e dei bugiardi:

Che strascinati son dietro le code,
in forma di cavalli dai Demoni;
e quel, che corre più, quell'è più prode,
stando altri sopra lor co' gli speroni⁵⁴,

mentre è emblematica la pena dei ladri che lacerano il proprio corpo in modo inaudito, e degli assassini «sospesi a i venti, e afflitti»⁵⁵.

Se il Vescovo di Vico si discosta dalle pene che Dante assegna ai falsari e ai ladri⁵⁶, la disposizione dei dannati («Di quel gran centro in ogni parte messi»⁵⁷) ricorda la struttura dell'*Inferno*, in particolare del basso Inferno. Ed è importante la precisazione nel commento: «[Di quel gran centro] volendo dinotare, che in ogni parte i scelerati sono castigati secondo la qualità de' loro peccati dalla humana, et dalla divina giustizia, cioè nel mondo, et nell'Inferno»⁵⁸.

Molte sono nella *Sirenide* le suggestioni dantesche nella descrizione della città di Dite, che si presenta come un'enorme fortezza di ferro rovente, e del fiume infernale Flegetonte:

54. *La Sirenide*, I, 34 (ed. 1603, cit., p. 28; ms. cit., c. 7v).

55. *La Sirenide*, I, 35.

56. Affine a quella dantesca è invece la punizione dei sodomiti, nelle ottave 39-40, dove Regio dice di seguire l'autorità di alcuni santi Dottori, secondo i quali, a causa di questo peccato, Dio avrebbe mandato il diluvio nel mondo.

57. *La Sirenide*, I, 35, 1.

58. *Dechiarazione*, I, 35 (ms. cit., c. 7v). La descrizione delle Arpie e dei mostri infernali nella *Commedia* e nella *Sirenide* sarà approfondita in altra sede.

Lo buon maestro disse: «Omai,
[figliuolo,
s'appressa la città c'ha nome
[Dite,
coi gravi cittadin, col grande
[stuolo».

E io: «Maestro, già le sue me-
[schite
là entro certe ne la valle cerno,
vermiglie come se di foco uscite
fossero». Ed ei mi disse: «Il foco
[eterno
ch'entro l'affoca le dimostra
[rosse,
come tu vedi in questo basso in-
[ferno».

Noi pur giugnemmo dentro a
[l'alte fosse
che vallan quella terra sconsol-
[lata:
le mura mi parean che ferro
[fosse.

(*Inf.*, VIII, 67-76)

Ma ficca li occhi a valle, ché
[s'approccia
la riviera del sangue in la qual
[bolle
qual che per violenza in altrui
[noccia.

(*Inf.*, XII, 46-48)

Di cui giunti, che furo a la pia-
[nura
vider di Dite la Cittade ardente;
che d'infocato ferro havea le
[mura,
cinte da un grosso, e rapido tor-
[rente;
qual per sua propria, e spetial na-
[tura
havea l'acqua spumosa, atra, e bul-
[lente;
e sopra questo fiero Flegetonte
attraversato v'era un sottil ponte.

...

Su per lo fil, più fragil, che bom-
[bace,
al fin passar quel fiume, e la ma-
[l'onda;
ch'ardea di sotto a guisa di for-
[nace,
e tosto, che fur giunti a l'altra
[sponda,
Palla gridò: O voi privi di pace,
di questa guardian Città pro-
[fonda,
aprite a noi queste ferrigne porte,
per veder Pluto, e 'l luoco di sua
[corte.

(*La Sirenide*, I, 151 e 154)

Ma molto più puntuale è il riscontro con la scena che si presenta agli occhi di Enea, in *Eneide*, VI, 548 ss., dove il Flegetonte è descritto come un fiume di fuoco, e non di sangue come in Dante:

Respicit Aeneas: subito et sub rupe sinistra
moenia lata videt, triplici circumdata muro,
quae rapidus flammis ambit torrentibus amnis,
Tartareus Phlegethon, torquetque sonantia saxa.
Porta adversa ingens solidoque adamante columnae,
vis ut nulla virum, non ipsi excindere bello
caelicolae valeant; stat ferrea turris ad auras⁵⁹.

59. Si cita da P. Vergilii Maronis *Aeneis*, a cura di E. Paratore, Mondadori, Milano 1989, p. 288.

Paolo Regio traduce i versi virgiliani «moenia lata videt, triplici circumdata muro, / quae rapidus flammis ambit torrentibus amnis» «che d'infocato ferro havea le mura, / cinte d'un grosso, e rapido torrente». Al contrario i Centauri, visti da Enea in riposo presso le porte dell'Averno («in foribus stabulant»: *Aen.*, VI 286), il Vescovo li ritrae in corsa e armati d'archi, come fa Dante:

e tra 'l piè de la ripa ed essa, in	Sopra del quale un numero infi-
[traccia	[nito
corrien Centauri, armati di saette,	di Centauri vi scorse d'archi ar-
come solien nel mondo andare a	[mati,
[caccia.	che ciaschedun veloce giva, e ar-
(<i>Inf.</i> , XII, 55-57)	[dito
	correndo per quei luoghi inabi-
	[tati.
	(<i>La Sirenide</i> , I, 167)

Per la figura di Caronte Regio prende spunto da Dante, ma la elabora con grande originalità nelle ottave 62-64 del libro I. Viene descritto «con la sua barca in mezo l'onda bruna», con gli occhi che «lucan qual fiamma al riguardar molesta», col capo «assai canuto, e bianco, / e il manto indosso rappezzato, et unto; / e il volto sì crudel non visto unquanco»⁶⁰. Più delle ottave è interessante l'esposizione della sua creazione fantastica: l'Autore spiega perché il fiume Acheronte viene chiamato «perverso» e manifesta il senso del paragone Acheronte-Oceano. Caronte «canuto, e bianco» sarebbe il Tempo che passa; il manto «rappezzato, et unto» denoterebbe «la bruttezza, et sordidezza del peccato della lussuria, che si commette co 'l tempo»; il volto «sì crudel non visto unquanco» alluderebbe al «peccato dell'ira che fa divenir gl'huomini crudelissimi; et al peccato dell'avarizia che fa anco divenir i peccatori senza niuna pietà o misericordia verso i poveri ne' tempi delle carestie»; «li occhi infiammati» denoterebbero gli sfrenati appetiti del peccatore, la barba «la via, per la quale il peccato conduce l'huomo alla perdizione»⁶¹. Regio ricorda altresì le interpretazioni morali e allegoriche che nel Medioevo si diedero della favola di Caronte: per alcuni Caronte era il libero arbitrio, la vela la volontà, il remo l'elezione; per altri Caronte era la morte, per altri ancora era il «disordinato appetito», per altri infine il simbolo del peccato. L'Autore della *Sirenide* conti-

60. *La Sirenide*, I, 62-64 (ed. del 1603, p. 35; ms. cit., c. 12r).

61. Cfr. *Dechiarazione*, I, 62-63 (ms. cit., c. 12r).

nua nell'esegesi delle due rive e del fiume, risalendo anche al Caronte virgiliano:

Passa da una riva all'altra l'anime per lo fiume d'Acheronte; la prima riva dinota l'inclinazion al peccare; l'altra riva l'habito o vero mal'uso dimostra. Possono anco significare tre modi (le rive, et il fiume) per li quali si pecca, cioè per suggestione, per fragilità, e per malizia, espressi nelle sacre lettere, per lo demonio, per Eva, et per Adam. Siegue appresso [che gridò tosto à quell'anime giunto] Cioè l'istesso Tempo rinfaccia a gli huomini pigri la lor mala vita passata, che pur sono venuti nel doloroso punto della morte a lui, che consuma tutto; sì come fa ancor Virgilio, che grida Caronte incontro ad Enea (come siegue appresso, che grida contro Sireno) perché non vuole il Demonio, che 'l buono viva, cioè che proceda con ragione, entri nella cognizion del peccato; perché conoscendolo, il fuggirebbe: ma s'inchina poi al ramo d'oro della Sibilla, et al detto di Minerva; perché il peccato cede all'huomo ornato di sapienza, et dalla divina grazia aiutato⁶².

Particolare attenzione merita la figura di Lucifero, la cui descrizione è preceduta e accompagnata da una *Meditazione*: descrizione originale rispetto alle fonti classiche e a quella dantesca. Sembra una mistione, non priva di elementi nuovi, del Lucifero e del Gerione di Dante:

Allor mirando vide Satan nero,
co' gl'occhi accesi, qual vivo carbone;
e non benigno, ma crudele, e fiero,
e scorse quelle sue belle Corone,
che prima lo facean cotanto altiero;
ogn'una esser mostrava un gran Scorzone;
e tutti quanti i peli, c'havea indosso
serpi eran, che 'l mordeano, ciascun rosso.

Di scorpion havea l'acuta coda,
né Argo hebbe giamai vela sì grande,
come son l'ali sue, che spesso snoda,
e per salire in su superbo spande;
ma 'l cielo non permette che ne goda,
che quanto via più sale, più vivande
amare ha nel cader, ch'egli fa in terra,
e più duro dispetto il cor gli serra⁶³.

Dopo Lucifero vengono descritti pure i «negri giganti» nell'atto di

62. *Dechiarazione*, I, 63-64 (ms. cit., c. 12r).

63. *La Sirenide*, I, 182-183 (ed. 1603, p. 65; ms. cit., c. 29r).

trascinare sassi per costruire la torre per scalare al cielo, rinnovando l'antica superbia punita, mentre davanti agli occhi di Sireno per volere di Dio precipita la torre appena innalzata, si ode un gran tuono e un gigante cade a terra col capo rotto: è Fialte che parla, a differenza del Fialte dantesco, e racconta la propria storia e la triste fine assimilandola alla caduta dei principi del mondo: Alessandro, Priamo, Pompeo, Scipione, Cesare⁶⁴. Il libro I si chiude con una scena raccapricciante: Satana fa uscire dal proprio petto un serpente che scaglia furibondo tra i giganti, scatenando turbamento ed ira. Comincia la rissa tra i giganti armati di lance simili a lunghe travi di pini, che ricorda quella dei diavoli alla fine del canto XXII dell'*Inferno*; e Sireno si ferma ad osservare con meraviglia.

Nel terzo libro si descrive il Paradiso terrestre, secondo sant'Agostino, Giovanni Damasceno e il racconto della *Genesi*: un luogo «collocato in un monte eccelso nell'oriente, circondato da purissimo, et temperato aere... et ornato sempre di fiori, et di diverse piante, et di herbe odorifere»⁶⁵, irrigato da una fonte che si divide in quattro fiumi, custodito da un cherubino con una spada di fuoco, dove l'estate e l'inverno sono temperati e gli alberi fruttificano due volte all'anno. Dopo il faticoso pellegrinaggio, Sireno comincia a godere dei dilette spirituali, contemplando il Paradiso terrestre. L'esposizione completa la descrizione che si legge nelle stanze 8-10, approfondendo la riflessione sul peccato di Adamo. Sireno ha la possibilità di contemplare il serpente che ingannò Adamo ed Eva e l'albero della scienza del bene e del male:

La spoglia havea di forma humana il volto,
e l'arbore di spine era pien tutto;
intorno a sé, sì come loco incolto,
e ogn'altro legno carco era di frutto,
e di bei fiori, e frondi fresco, e colto,
e questo arido, solo era, e distrutto;
e su non vi cantava alcuno augello,
ond'egli dimandò allor di quello.

L'arbor profano è questo, che produsse,
(rispose Enoc) il frutto del suo ramo
col qual il Drago il prim'hom'ei sedusse;
quand'egli Eva ingannò, e poscia Adamo;
et a gustar ambi due li condusse

64. Cfr. *La Sirenide*, I, 184-187.

65. Cfr. *Dechiarazione*, III, 8 (ms. cit., cc. 60r e 60v).

il pomo dolce, ov'era il mortal hamo;
 Legno chiamato fu de la scienza,
 ma fu del bene, e mal l'esperienza⁶⁶,

e subito dopo l'albero della vita e della felicità:

Poi ritrovar la pianta più bella,
 del Paradiso l'arbore felice;
 che la vita conserva, e rinovella,
 per cui l'alma divien del ciel Fenice;
 che de la vita l'arbore s'appella
 ov'era un canto, ch'udir qui non lice;
 e la sua cima è lata, e tanto grande,
 ch'in ogni parte i bei suoi rami spande.

Questa gran pianta di gran meraviglia
 (soggiunse Elia) è l'arbore vitale;
 che vita dona a chi suoi frutti piglia,
 e dal ciel la radice ha il suo pedale;
 indi vien la virtù, indi s'appiglia,
 che possa l'huomo rendere immortale;
 oltre l'immagin de la croce santa,
 che ne dimostra quest'eccelsa Pianta⁶⁷.

Attraverso la spirituale catarsi, il contemplativo penitente «trascorre teologicamente per tutti i libri della Sacra Scrittura». A partire dalla stanza 179 del IV libro medita sulla sacra *Apocalissi*, ovvero sulla «celeste rivelazione fatta al gran segretario di Cristo S. Giovanni»⁶⁸. L'eroe convertito «perviene anchora con l'intelletto illustrato dalla divina grazia alla meditazione, et lezion dell'istessa sacra Apocalissi; perciò siegue [Così ratto nel Ciel, con la sua mente] cioè, che l'istesso Sireno contemplò parte dell'istessa celeste rivelazione di S. Giovanni». È molto significativo, ai fini dell'intelligenza dell'ideologia tridentina di Regio, in conformità con le sue opere agiografico-teologiche in difesa del carattere storico della Chiesa, che il poema si chiuda con la contemplazione della visione profetica dell'*Apocalissi*, il canto di trionfo della Chiesa perseguitata.

66. *La Sirenide*, III, 21-22 (ed. 1603, p. 129; ms. cit., c. 62r-v). Nel ms. il v. 3 dell'ottava 22 presenta queste varianti: «col qual il Drago il primier huom sedusse».

67. *La Sirenide*, III, 23-24 (ed. 1603, pp. 129-130; ms. cit., c. 62v). Nel ms. il v. 1 dell'ottava 23 suona: «Poi ritrovar la Pianta colta, e bella»; e ancora il v. 4 della stessa ottava ha una lezione diversa dalla stampa: «derivando dal ciel la sua radice».

68. *Dechiarazione* IV, 179 (ms. cit., c. 112v).

Le nove visioni descritte nella *Sirenide* seguono fedelmente il testo sacro (*Apocalissi*, 4,1-22,5), tanto da essere quasi una parafrasi delle quattro serie di visioni giovannee: 1. sette sigilli; 2. sette angeli con sette trombe; 3. sette segni; 4. sette calici. Nel susseguirsi delle nove visioni-illuminazioni, visioni meditate, si sciolgono i nessi narrativi che pure caratterizzano il poema di un classicista come Paolo Regio, favorendo le sequenze simboliche del testo biblico secondo una successione tutta interiore e mentale, quella dell'intelletto che contempla senza alcuna interruzione.

Nella *Sirenide* l'ultima fase della contemplazione risponderebbe al quinto e al sesto genere o grado di contemplazione, fondati sull'*intelligentia*, dell'itinerario a Dio di Riccardo da San Vittore (*De Gratia Contemplationis* o *Beniamin major*), i quali riguardano direttamente la realtà divina conosciuta attraverso la Rivelazione, ossia quelle verità rivelate sulla divinità che sono al di sopra della ragione. Nell'ultimo libro Sireno «ascende con la meditazione a gl'alti secreti della Catholica Fede»⁶⁹, *apprendendo e meditando, considerando e conoscendo*, passando dall'*inspectio* all'*agnitio* del divino, dalla 'considerazione' come ricerca⁷⁰ alla 'contemplazione' della certezza, dalla meditazione distinta in vari temi alla visione di innumerevoli verità divine, realtà invisibili.

In questo senso le Noterelle marginali, che nel ms. seguono la scansione del testo biblico, aiutano il lettore, mentre l'Autore concentra la sua attenzione nella *Dechiarazione*, dove espone i segreti escatologici insiti nella storia di Cristo e della Chiesa, i molteplici significati delle immagini, dei numeri e delle figure, attraverso puntuali riferimenti, per citazioni dirette, ai *Salmi*, ai Libri della *Genesi*, della *Sapienza* e di *Giobbe*, e soprattutto a san Paolo, a san Gregorio Papa. Con lo stesso impegno anche Campanella interpretava l'*Apocalissi*⁷¹, finalizzando politicamente l'imitazione della visione profetica che si ripete nei *Sonetti profetali*: la realizzazione della Monarchia cristiana.

Il poema si chiude col riconoscimento dell'Autore di essere favorito dalla grazia di Dio, con la coscienza di essere un poeta e un uomo illuminato. Non meno del viaggio di Dante il pellegrinaggio-

69. Cfr. *Il soggetto dell'istesso Libro quarto* (ms. cit., c. 87v).

70. Cfr. il *De consideratione* di san Bernardo di Chiaravalle.

71. Si veda G. Ernst, «L'alba colomba scaccia i corbi neri». *Profezia e riforma in Campanella*, in *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*, a cura di R. Rusconi, Roma 1996, pp. 107-125.

catarsi di Sireno-Regio assolve ad una missione universale nella difficile epoca della Controriforma, nella quale notevole fu il ruolo del vescovo di Vico, teologo storico e letterato:

Saper mio non fu già, non virtù mia
non mio valor, o d'altri il bel consiglio,
d'uscir del rio sentier, dal prender via
meglior, e trarre il piè dal gran periglio;
tutto dono fu sol di tua man pia,
tu mi togliesti dal mio grave essiglio;
deh siegui, o Padre ancor con la tua mano
di trarmi su nel Regno tuo soprano⁷².

La *Sirenide* rimanda, oltre alla *fabula* dell'*Arcadia* di Sannazaro⁷³, alla *fabula* del *Poeta illuminato* di De Cupiti: narrazione esemplare di una conversione, di un viaggio metaforico dal profano al sacro, attraverso una serie di visioni sia delle situazioni tragiche in cui si trovano i poeti profani 'lascivi', dannati all'Inferno, sia della vera strada che segue il 'poeta illuminato', testimone e scriba della verità divina.

5. La scrittura della *Sirenide* è abbastanza lineare nello sviluppo della narrazione e ricca di dottrina. L'artificio dell'elocuzione non è mai fine a se stesso, ma subordinato alla volontà di comunicare verità morali e filosofiche. Anche nei paragoni Regio predilige la linearità di esposizione, senza la protrazione del primo termine di confronto e senza l'inserimento dei dettagli che ne disperderebbero la funzione chiarificatrice. Limitati sono la ripresa di amplificazione della stessa parola e l'uso di elementi formali artificiosi. L'interesse per la costituzione tecnica del poema è secondario all'intento educativo. Fondamentale è l'utilizzo degli strumenti del classicismo come mediazione per la propria operazione didascalica. Allo stesso scopo mirava Montefuscoli con *Le grandezze del Verbo*, senza riuscire però a restituire validità semantica e storica al racconto, come risulta per es. dalla descrizione del Paradiso terrestre⁷⁴. La prassi stili-

72. *La Sirenide*, IV, 200 (ed. 1603, p. 224; ms. cit., c. 118r).

73. Sannazaro rappresenta un'autorità nella letteratura napoletana del tempo; il *De partu Virginis* costituisce un modello illustre per il poema *Le grandezze del Verbo* di Montefuscoli.

74. G. D. Montefuscoli, *Le grandezze del Verbo ristrette ne' misteri del Rosario*, Carlinio e Pace, Napoli 1593, p. 9 («Ivi fra' rami gli augellin diversi / fan di dolce garrir

stica di Regio è coerente con i suoi postulati teorici e ideologici. La sintassi è priva di intrichi e ben pausata⁷⁵, aliena dalle articolazioni che tendano al groviglio o comunque alla complicazione, è estranea a ogni tendenza antinaturalistica.

La lingua, di una certa freschezza, è ricca di calchi virgiliani e san-nazariani e soprattutto danteschi. Regio attinge dalla lingua della *Commedia* che trova adatta alla materia del poema: una lingua che dice, che comunica. La locuzione dantesca non è affatto «inetta», inadeguata alla sublimità della materia, quale appariva invece all'anticlassicista Pietro Antonio Corsuto nel dialogo *Il Capece overo le riprensioni* (Salviani, Napoli 1592). Questi rifiutava risolutamente la «vil bassezza di ragionare» della *Commedia*, polemizzando in modo provocatorio contro il giudizio positivo dei Cruscantì sulla lingua di Dante. Dichiarava il primato della locuzione, vale a dire dell'artificio come norma essenziale della lingua letteraria, incoraggiando la trasgressione dal codice e quindi la disarticolazione della normativa retorica classica. Regio, invece, vuole salvare proprio questa normativa retorica, conservare il rapporto, anzi il nesso tra *res* e *verba*, servendosi delle *parole* come *cose*. Alla maniera di Dante e della tradizione usa pure comparazioni e metafore. Per lui la letteratura e la religione, mirando entrambe a riscuotere consenso, utilizzano lo stesso strumento di persuasione, la retorica, in uno scambio proficuo dei rispettivi ambiti di competenza.

I dantismi emergono dalla trama linguistica della *Sirenide*: «aer bruno» (I, 42, 4), «la rota più veloce» (I, 149, 1), «andava dietro a l'alta scorta degna» (III, 7, 2), «ne gli alti chiostrì» (IV, 53, 6), «de le cose celesti ed eternali» (IV, 81, 2); «E perché ben ridir non posso aperto / ciò che vide Siren...» (IV, 157, 1-2). Regio mette in bocca a Minerva molte espressioni («di luoco, in luoco a me convien menarte»: I, 38, ecc.) che Dante attribuisce a Virgilio nella *Commedia*. Espressioni dantesche ripete pure il pellegrino Sireno: «a questo loco vegno / dal mondo errante, con somma fatica» (III, 39, 1-2); «per sì pericoloso alto viaggio» (III, 39, 8); «Siren rispose riverente,

l'aere sonoro, / ivi fior bianchi, rossi, verdi e persi, / sembran perle, rubin, smeraldi ed oro; / ivi le piagge in bei ricami e tersi / d'erbe fiorite dan vago lavoro; / ivi fra quelle i limpidi cristalli / scorron rigando e fior vermigli e gialli»).

75. Ragionato è l'uso della virgola prima della congiunzione *e*, & (quest'ultima nel ms. è sempre sciolta in *et*), e ragionato è lo stesso uso della congiunzione, sul quale tanto si insisteva nella seconda metà del Cinquecento, da Campanella a Tasso, per il quale «l'istessa congiunzione replicata dimostra un non so che d'infinito».

e piano»; «tal ch'ei fissando gli occhi a quel bel Sole» (III, 38,7); «precipitai in parti oscure, e meste» (IV, 1, 6); «Onde rivolto ne la destra via / che nel principio è stretta, alpestre, e dura» (IV, 3, 1-2); «A tal, quando sarò nel mondo, allora, / che narrerò questa mirabil cosa» (IV, 124, 1-2); «Alza la mente, omai a l'altre cose» (IV, 135, 1); «E mira ancor a quel, c'horà argomento» (IV, 138,1); «se ben hai intese le parol racconta» (IV, 138, 8); «ivi son l'alme liete, / lontane sempre da gli eterni pianti»; «Infiamma il petto mio di santo ardore» (IV, 163, 5); «fa, ch'io passeggia i tuoi celesti campi» (IV, 164, 5).

Anche il Giustiniano di Regio ripete le stesse parole («Giustinian son io.../... e da me furon tolti, / il molto, e il vano da le leggi tante»)⁷⁶ del personaggio dantesco («Cesare fui e son Giustiniano, / che, per voler del primo amor ch'i' sento, / d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano»)⁷⁷. La definizione di san Paolo: «il vaso eletto» (IV, 54, 1), e poi «o vaso d'elezion» (IV, 58, 2), è di derivazione dantesca («lo Vas d'elezione»)⁷⁸, anche se la fonte primaria e comune è il Libro degli Apostoli, dove san Paolo è chiamato *vas electionis*. Nella meditazione del penitente intorno alla Carità Regio riporta la comparazione con l'aquila, usata da Dante per Beatrice: la Carità si rivolse con gli occhi e con la mente al cielo, così come l'aquila si rivolge al sole (IV, 98).

Espressioni dantesche si leggono in bocca ad un'anima del Purgatorio che parla a Sireno («Et io, qui, come vedi, nel foco ardo, / per esser stato al pentimento tardo»), pregandolo, come alcuni personaggi della seconda Cantica – una volta che sarà tornato nel mondo –, di esortare il nipote vivo ad accorciare con preghiere e con opere di carità la propria permanenza nel luogo dell'espiazione (IV, 116-117).

Molto usati sono anche i vocaboli derivati da prefissi, di nuovo conio o comunque di conio dantesco: *sopermontare* (cfr. *Argomento* del III Libro); *discacciare* (III, 11, 6); *sussequenza* (III, 184, 4); *rifulgenza* (IV, 72, 1); *dislacciare* (IV, 89, 3); *dissonanza* (IV, 151, 6). Di nuovo conio sono pure le voci *salmeggiare*, *vittimare*, *esterminazione* presenti nella *Dechiarazione* (cc. 113 e 114v). Molto frequenti sono, infine, gli epiteti danteschi di Dio, tra i tanti «sempiterno», «che non

76. *La Sirenide*, III, 187, 5-7 (ed. 1603, p. 170; ms. cit., c. 86r.)

77. *Par.*, VI, 10-12.

78. *Inf.*, II, 28.

mai si muta, & ogni cosa muove», «Autor del mondo» ecc. A Dante e a Campanella, ma anche a Tasso, rimanda la metafora della liberazione dal peccato di Adamo e, quindi, del recupero del Paradiso («per lui del cielo havendo fatto acquisto»: IV, 155, 8). La meraviglia destata dalle figure retoriche ha il compito di sottolineare la «meraviglia» dei concetti esposti, cioè delle verità cristiane e, in ultima analisi, delle strutture del mondo.

6. Se il *Proemio* ci fornisce l'intento del Poeta e la chiave di lettura del testo, quella allegorica, il Commento dell'Autore alle ottave ci aiuta nella comprensione del significato dell'opera; ci consente un'intelligenza piena della *fabula*, un'esplorazione nella cultura di Regio, conoscitore della letteratura classica, dell'*Eneide* virgiliana in particolare, e della Sacra Scrittura, lettore attento dei santi Padri e di Dante, soprattutto della *Divina Commedia*, di Sannazaro e di molte opere a lui contemporanee. Nella *Dechiarazione* Regio, richiamando i suoi versi per intero o pezzi di essi all'interno di parentesi quadre, ne spiega il significato allegorico, con richiami alle fonti o ai modelli che lo hanno ispirato, quasi sempre con citazioni dagli *autores* (riportate anch'esse in parentesi quadre) commentate e discusse. All'interpretazione allegorica del proprio testo e di quello dantesco si aggiungono l'analisi semantica comparativa del lessico e dello stile e un ampio commento che si muove sempre in direzione storico-culturale⁷⁹. Il Commentatore svela il Poeta lettore dei classici e artefice di un raffinato gioco di reminiscenze letterarie continuamente *velate*.

Il Commento alla *Sirenide* vuole essere di aiuto alla comprensione del testo, delle verità in esso contenute sotto l'immaginario poetico e allegorico, collaborare allo *svelarsi* della poesia, voce eterna e incorruttibile, svelamento di verità profonde e *littera* poetica pluriallusiva in cui si concentrano potenzialmente significati semantici morali e teologici. Si tratta di *dechiarare* il testo, di illustrare il *velamen* iconico, con l'aiuto e il riferimento alle voci della sapienza antica, che Regio sa di aver ripreso e ricreato. Si tratta di una *De-*

79. Nella *Dechiarazione* della *Sirenide* si può rintracciare anche un'esposizione della *Commedia* di Dante, da accostare ai vari commenti o esposizioni che si ebbero nel corso del Cinquecento. E si tratta di un Commento interiorizzato, che predilige l'approfondimento di alcuni luoghi; un'esegesi non pedantesca ma con supporti scritturali storici e teologici, con particolare attenzione al tema della visione o manifestazione del divino.

chiarazione puntuale, che ripropone lo schema del Commento dei filologi umanisti e rientra nel genere dell'Autocommento di tardo Cinquecento, sul tipo dell'*Esposizione* che correda la *Scelta*, edita nel 1622. Al pari del Commento di Campanella, anche quello di Regio è una rigorosa esegesi del testo, un'illustrazione della poetica e dello stile. Permette di accostarci allo scrittoio del Vescovo di Vico e di ricostruire la sua biblioteca ideale, grazie ai rimandi e all'allegazione delle fonti utilizzate. In generale vengono fuori annotazioni di carattere filosofico-morale e linguistico-lessicale. Mi riferisco alla riflessione sul viaggio *discesa/ascesa* come metamorfosi e conversione dell'anima durante la vita terrena, che rimanda all'*Itinerarium mentis in Deum* di san Bonaventura, all'identificazione di sapienza e virtù («Sapienza trovi, over Virtute»), all'idea di felicità dell'uomo, frutto della conoscenza di Dio attraverso l'intelletto illuminato dalla fede, alla felicità della mente che appaga l'anima nel suo cammino celeste fino alla contemplazione di Dio.

Dal punto di vista della semantica allegorica, la *Dechiarazione* di Regio rivela il suo impegno fin dalle prime chiose, per esempio quelle sul nome di *Sireno/Solitario*, sul *gran bosco=mondo*, sull'*A-verno=miseria del mondo* («Averno qui si prende per la miseria; la qual alla fine conduce all'inferno; così detto, perché non ha in sé cosa temprata, perché ivi sono grandi eccessi di tormenti, di freddo et di caldo, e v'è il più profondo grado di miserie, et estremo mancamento di ciascuno refrigerio»)⁸⁰.

A confronto, l'*Esposizione* che Campanella fa delle sue poesie filosofiche, condotta in terza persona mentre quella di Regio è in prima persona, è più essenziale e mirata, come se volesse accendere una luce solo là dove è necessario, data la complessità del testo, e lasciare nell'oscurità molti altri componimenti o versi che possono o debbono restare oscuri⁸¹. Ovviamente bisogna pensare alla situazione particolarmente scomoda del Filosofo di Stilo, ma anche all'intensità dottrinale della *Scelta* e, quindi, alla necessità di selezionare il pubblico – come del resto aveva fatto Dante con le tre Cantiche –, di tenere presente di volta in volta un pubblico diversificato

80. *Dechiarazione*, I, 30 (ms. cit., c. 6r-v).

81. Intorno all'*Esposizione* di Campanella cfr. A. Cerbo, *Theologiza et laetare. Saggi sulla poesia di T. Campanella*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1997, pp. 13-14, e M. P. Ellero, *Appunti sull'«Esposizione» alla «Scelta d'alcune poesie filosofiche» di Tommaso Campanella*, in *L'autocommento*, Atti del XVIII Convegno interuniversitario (Bressanone 1990), Esedra Editrice, Padova 1992, pp. 69-79.

di lettori, di differente cultura o competenza. La *Dechiarazione* di Paolo Regio, invece, si rivolge ad un pubblico più ampio di lettori con l'intento di educarli al dovere di vivere secondo virtù e sapienza, di persuadere alla felicità della mente attraverso l'esercizio dell'intelletto. Non può sfuggire il legame della *Sirenide* con le canzoni di Campanella sul Senno Primo e col filosofo-*'sennoamante'*, e in misura minore – anzi in un certo senso opposta – col «furioso eroico» di Giordano Bruno. Regio e Campanella si muovono in una dimensione più decisamente etica. La sapienza è innanzitutto virtù.

ARMANDO MAGGI

«IL SECONDO ALBERO DELLA VITA»:
L'ESAURIRSI DEL PENSIERO RINASCIMENTALE
NEL *MONDO MAGICO DEGLI EROI*
DI CESARE DELLA RIVIERA

SUMMARY

Della Riviera's treatise presents itself as a conclusive summa of Renaissance Neoplatonism, Hermetic and alchemic thought, and Christian mysticism. Della Riviera posits contemplation as the final stage of a process of alchemic dissection and purification. According to Della Riviera, the real and the visible can only offer a 'metaphorical' knowledge in that they intrinsically reflect and depend upon human rhetoric. If the first tree of life embodied a perfect identification between things and words, the 'second' tree of life signifies the retrieval of a pristine, natural wisdom.



Nell'ambito delle trame più interessanti del pensiero rinascimentale non si sono ancora sufficientemente indagati alcuni esiti 'estremi'. Si veda, ad esempio, la sorte toccata alla prolifica produzione di *trattati d'amore* per i quali ancora oggi non si va molto oltre la fondamentale selezione dello Zonta pubblicata all'inizio del secolo scorso. Di questi trattati si conoscono di certo le linee portanti e i limiti speculativi, ma si è ancora mancato di esaminare come la retorica espressa in questi testi si attenui e si concluda intorno alla fine del sedicesimo secolo. Sempre restando all'interno di questa trattatistica, si noteranno due processi evolutivi. Da una parte, si farà sempre più sentire una critica dall'interno, fomentata dal più bieco cattolicesimo controriformistico. In altre parole, si troveranno trattati d'amore scritti contro la filosofia neoplatonica dell'amore¹. Ma la fine della filosofia dell'amore persegue un secondo, e in questa sede più rivelante, percorso. Analizzando *Della magia d'amore* di Guido Casoni, trattato pubblicato nel 1591, quando cioè la reale di-

1. Si vedano, ad esempio, *Psafone* di Melchiorre Zoppio, in cui amore è sinonimo di sacramento matrimoniale, ma soprattutto il *Ragionamento d'amore* di Lorenzo Giacomino de' Tebalducci Malespini, aperta invettiva contro Ficino pronunciata nell'accademia che Ficino stesso aveva fondato.

samina filosofica a questo riguardo era da tempo oggettivamente conclusa, si nota un sorprendente e davvero inaspettato ritorno di tutti i temi e testi filosofici che, più di un secolo prima, avevano fondato questo discorso filosofico. Ciò che a una più attenta lettura risulta ben chiaro è che nella *Magia d'amore l'inventio* è di secondaria rilevanza rispetto alla *dispositio*. Riproducendo alla lettera la struttura del *Syntaxeion*, sorta di grande enciclopedia lulliana scritta da Pierre Grégoire, il Casoni dà vita a una fuga letteraria fondata su continue e 'meravigliose' associazioni metaforiche.

Un simile processo retorico è chiaramente riscontrabile nel *Mondo magico degli eroi* di Cesare della Riviera, pubblicato per la prima volta nel 1603². Se il testo di Casoni è centrato esclusivamente sulla tematica dell'amore, il *Mondo magico* si presenta quale summa del discorso iniziatico rinascimentale, nel quale neoplatonismo, alchimia ed ermetismo venivano filtrati alla luce della teologia cristiana. Come si vedrà ad un più diretto esame del testo, della Riviera apre e conclude il suo lavoro sotto l'egida di una retorica che evoca il più fedele cattolicesimo. Anche il cattolico Casoni, autore di numerose opere devozionali, inizia e finisce la sua *Magia* con un incontrovertibile riferimento alla superiorità dell'espressione amorosa cattolica, che si manifesta nel mistero della messa. Tuttavia, al di sotto di questa dichiarazione di intenti, ambedue queste prove minori e conclusive della stagione filosofica rinascimentale manipolano un'infinità di riferimenti testuali ormai illeciti e controversi, ma in realtà depauperati della loro originale portata e resi tasselli di una letterarietà digressiva e metaforica, già essenzialmente barocca. Nel *Mondo magico* Della Riviera tenta un riassuntivo compendio che veda il convergere di tutto l'«alchemico» sapere rinascimentale sotto l'egida dell'atto contemplativo quale unico e vero processo di «dis-soluzione» degli elementi.

Nelle pagine iniziali della prima parte, della Riviera sottolinea

2. In tutte le citazioni ho adattato il testo alla grafia moderna. In particolare, ho risolto la 'h' latineggiante e le preposizioni articolate. La prima edizione di questo trattato risale al 1603: C. Della Riviera, *Il mondo magico de gli heroi nel quale con inusitata chiarezza si tratta qual sia la vera magia naturale*, Osanna, Mantova 1603. Per questo saggio ho utilizzato la seconda edizione pubblicata due anni dopo: C. Della Riviera, *Il mondo magico... di novo ristampato, e dal medesimo autore ricorretto, e accresciuto*, P. Martire Locarni, Milano 1605. Di questo trattato esistono solo due ristampe, ambedue basate sulla seconda edizione ed entrambe «modernizzate»: C. Della Riviera, *Il mondo magico*, a cura di J. Evora, Laterza, Bari 1932; C. Della Riviera, *Il mondo magico*, a cura di Piero Fenili, Mediterranee, Roma 1986.

l'essenziale natura contemplativa dell'opera nel suo complesso. «L'altissimo e liberalissimo Fattore», scrive l'autore, volle far sì che «la machina dell'Universo» divisa in tre aree («mondo sovraceleste e intellegibile», «mondo etereo» e la «feccia» del «mondo elementare») potesse essere dall'essere umano appresa attraverso un atto di contemplazione e «alzar se stesso al suo Creatore»³. Come vademecum e sussidio fondamentale a questa opera di indimento la divinità ha offerto all'essere umano il «legno della vita»⁴. L'equazione 'lignum vitae' e contemplazione è di esplicita origine. Sarà pressoché superfluo rammentare come il 'lignum vitae' venga ad essere identificato, in due distinte tradizioni, con la visualizzazione di un processo di conoscenza. Accanto alla ramificazione del sapere quale memoria in Lullo, troviamo in Bonaventura la coincidenza tra immagine dell'albero e l'atto stesso dell'ascensione della mente verso il divino in un processo di 'angelizzazione' dell'essere umano attraverso i 'rami'/ordini celesti, al punto di ipotizzare una decima sfera angelica formata da quegli esseri umani che a tale grado sono giunti per via della grazia divina⁵. Bonaventura parla appunto di 'hierarchicus spiritus', cioè di una mente che ha proceduto attraverso i vari stadi/rami dell'atto di meditazione ed ha raggiunto gli ordini angelici⁶. Naturalmente in Bonaventura questa identificazione tra atto contemplativo e immagine del 'lignum vitae' si incarna nella biografia del Verbo, vero e unico albero della vita posto al centro del paradiso⁷.

Orbene, ed è questo elemento di essenziale rilevanza per la comprensione del *Mondo magico*, accanto al 'lignum vitae' del *Genesi*, che si venne ad incarnare nel Verbo storico, Della Riviera pone l'esistenza di un secondo albero della vita, altro dono divino per la pro-

3. Della Riviera, p. 1.

4. Ivi, p. 3.

5. *Sententiarum libri II*, dist. IX, quaestio 7, conclusio, 2:254 (*Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, X, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae 1882-1902). Della Riviera fa diretto riferimento a Bonaventura in due punti della seconda parte del suo trattato.

6. Cfr. *Itinerarium* (cap. 4, 5:307). Una simile espressione («mentis humana hierarchizata») è anche presente in *In Hexaëmeron Collatio XX* (5:429). Bonaventura ha in mente la *Gerarchia celeste* dello Pseudo-Dionigi (209c-d). Iacopone da Todi offre la traduzione più completa del processo bonaventuriano di 'angelizzazione' in tre complesse laudi (77, 78, 84 secondo la seguente edizione: Iacopone da Todi, *Laudes*, a cura di F. Mancini, Laterza, Bari 1974).

7. *Itinerarium*, 5: 306. Cfr. *Sententiarum libri II*, dist. XVII, dub. 4, 2: 428.

genie umana che dal paradiso terrestre, ove il primo albero è radicato, «ebbe perpetuo bando». Sarebbe tuttavia un errore ritenere che, secondo Della Riviera, questo secondo albero della vita sia solo un dono mistico concesso alla mente 'angelizzata' secondo il discorso teologico di Bonaventura. Questo albero 'secondo' esiste, almeno così l'autore afferma in questo punto iniziale dell'opera, quale riflesso reale, «real sembianza» dell'albero 'primo'⁸. Infatti questo materiale ricordo del 'lignum vitae' esiste «in certa parte della Terra». Quindi si dovrà dedurre che il secondo albero è sia mentale che concreto memoriale. È appunto attraverso un'operazione «mistica», spiega Della Riviera, che la mente sa rintracciare la reale e seconda «immagine» del primo albero, del quale la mente non sa rammemorare in modo diretto. «Quinci per conseguenza», crede Della Riviera, «quella parte della Terra, d'onde cotal arborio sorge, può e suol parimenti chiamarsi il secondo Paradiso terrestre».

Della Riviera fa esplicito riferimento al *Legno della vita*, dialogo del bresciano Giovanni Braccesco, uno dei «moderni scrittori» che del secondo albero della vita sottolineò la qualità «preservativa»⁹. Nel testo di Braccesco leggiamo di come Demogorgon ponga una serie di domande al «maestro» Raimundo sulla creazione della perfetta medicina. Parlando dei «primi padri», Raimundo spiega come in origine gli uomini, ancora prossimi «ai primi parenti», «aveano il legno della vita, il quale longo tempo diffendeva quegli dalla morte»¹⁰. Insieme ad una lingua incorruttibile, Raimundo sottolinea come Adamo ebbe anche in dono dalla divinità

la cognizione di tutte le cose naturali, e conobbe le cose le quali potevano prolungare la vita umana, e quelle per se usava, e doppo le insegnò ad alcuni descendent, e quegli ad alcuni altri, e però gli primi non vissero tutti lungo tempo, perché a tutti non fu rivelato questo segreto¹¹.

La lingua adamitica, perdutasi attraverso una serie di offuscamenti retorici di generazione in generazione, può essere recuperata attraverso l'apprendimento dei suoi fonemi reali, il lulliano Raimundo

8. Della Riviera, p. 4.

9. *Ibid.* Cito dalla riproduzione anastatica dell'edizione del 1562 del *Legno della vita* in: G. Braccesco, *La esposizione di Geber filosofo seguito da Il legno della vita*, Arché, Milano 1967, p. 136.

10. Braccesco, *Il legno della vita*, p. 137.

11. *Ibid.*

conferma al discepolo Demogorgon, attraverso il disvelamento delle «operazioni intellettuali» o grammaticali dei suoi singoli elementi¹². L'articolazione delle qualità degli elementi naturali coincide con una manifestazione linguistica che non può non contraddire il silenzio che, a partire dall'allontanamento o dimenticanza del genere umano dalla lingua adamitica, sempre accompagna l'apprendimento della vera sapienza. Il secondo albero della vita, Della Riviera conferma, è l'immagine della sapienza che dalla divinità scende alla mente umana. Se il primo 'lignum vitae' era la presenza visibile di un'identificazione semantica tra cose e verbo, il secondo è al contempo riflesso segreto e visibile ma celata memoria (concreta presenza in un remoto angolo della Terra). Uno dei punti più interessanti del *Mondo magico* è appunto la coscienza del dilemma insolubile che coinvolge il recupero linguistico del secondo albero della vita¹³. Il linguaggio che gli umani articolano ora è in realtà la manifestazione della dimenticanza del linguaggio di allora, quando, ancora prossimi al padre Adamo, gli uomini ritenevano una qualche conoscenza delle «proprietà intellettuali» del primo albero della vita. In un chiaro riferimento alla *khora* platonica, Della Riviera ci ricorda come l'albero della vita sia «vaso, matrice e fondamento di tutti gli elementi. Egli è oggetto, soggetto e ricettacolo di tutti i raggi e influssi celesti. Egli contiene in sé i temi e le virtù seminali di qualunque cosa»¹⁴. Quale ricettacolo o vaso, l'albero della vita non può non precedere qualsiasi idioma storico. Per questo, Della Riviera scrive, Macrobio tra molti altri sottolineò la necessità di svelare «gli altissimi segreti» nel silenzio¹⁵. Ma, come esiste un primo ed un secondo albero della vita, esiste così silenzio e silenzio, silenzio quale partecipazione mentale di una rivelazione e occultamento, e silenzio quale ignoranza di quello stesso primo silenzio. Citando il «beato Basilio», Della Riviera afferma che

12. Ivi, p. 142. A p. 141 il personaggio Raimundo fa diretta menzione dell'opera pseudo-lulliana *De secretis naturae sive quinta essentia libri duo*. Ho consultato l'edizione stampata a Venezia nel 1542. Alle pagine 16-17 del *De secretis* si dà un'interpretazione alchemica del 'lignum vitae' nella lettera di Paolo agli Ebrei. I temi essenziali del *Mondo magico* sono sintetizzati alle pagine iniziali del *De secretis*. Per un'analisi dei testi alchemici pseudo-lulliani, incluso il *De secretis*, si veda: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 4, Columbia University Press, New York 1934, pp. 3-64.

13. Si veda: M. Eliade, *Le mythe de l'alchimie*, L'Herne, Parigi 1990, pp. 24-27 e 33.

14. Della Riviera, p. 5.

15. Ivi, p. 6. Macrobio, *In somnium Scipionis*, I.2.18.

l'oscurità è certa specie di silenzio. Pertanto abbiamo anco risoluto di dare in ciò, contra all'universal uso, assoluto bando a tutti gli enimmii, metafore, parabole, ed altre figure ed oscurità, ed in loro vece scrivere ordinatamente, e con piano e chiaro metodo¹⁶.

Il silenzio quale oscurità è appunto metafora. La metafora è la materializzazione dell'oblio del primo 'lignum vitae'¹⁷. Quindi, se la metafora è negazione di visibilità, essa è però anche custode del mistero della rivelazione che la divinità appunto cela nell'atto del dire oscuro/metaforico. Come giustificare quindi un'azione di svelamento, di de-metaforizzazione del dire, se è proprio nel velo/metafora che l'albero della vita si dà alla comprensione¹⁸? Rifacendosi al discorso dell'alchimista arabo Geber, Della Riviera sostiene che il suo lavoro sarà un «lume» che schiarirà le ombre degli enigmi retorici¹⁹. Tuttavia, ed è qui un'ulteriore esempio del processo di sdoppiamento 'alchemico' alla base del *Mondo magico*, Dio «farà ancora che li reprobì e perversi, vedendo non veggano, ed udendo non in-

16. Della Riviera, p. 7. L'autore aveva già espresso questa medesima idea nell'introduttivo «L'autore al lettore» (n.n.).

17. Cfr. B. Vickers, *On the Function of Analogy in the Occult in Hermeticism and the Renaissance*, a cura di I. Merkel e A. G. Debus, Fogar Books, Washington 1988, pp. 265-92.

18. In *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (in *Theorie der Metapher*, a cura di A. Haverkamp, Darmstadt 1983, pp. 285-315), Hans Blumenberg esamina il concetto di 'metaforologia' inteso quale elemento connettivo tra mito e logos (p. 287). Tale concetto è costituito in base a 'metafore assolute' (absolute Metaphern) che tuttavia possiedono una loro interna storicità (p. 293). Blumenberg studia in particolare la metafora dell'apparire (Schein) per come essa venga sviluppata nel settimo libro della *Politeia* e nel mito del demiurgo nel *Timeo*. Ciò che Blumenberg sottolinea è lo stretto nesso tra espressione e storicità metaforica (p. 295).

19. Della Riviera, p. 7. Utilizzo la seguente versione inglese delle opere ascritte a Abu Musa Jabir ibn Hayyan: *The Works of Geber. Englished by Richard Russell, 1678*, Dutton, New York 1928. Si veda la sezione iniziale del *Of the Investigation Or Search of Perfection*. Geber afferma che, per giungere alla perfezione degli elementi, è indispensabile che «ciò che è occulto divenga manifesto e ciò che è manifesto divenga occulto» (p. 5). Macrobio, un riferimento importante nel *Mondo magico*, distingue tra due forme di 'fabulae', una diretta ad una mera gratificazione dell'orecchio (*In somnium Scipionis*, I.2.6), l'altra comunicante al lettore una certa qual virtù. Questa seconda forma di 'fabula' si divide anch'essa in due tipi. Nella prima, presente nella favole di Esopo, tutto è fittizio, mentre la seconda, chiamata da Macrobio 'narratio fabulosa', è presente nell'attuazione dei riti sacri e nelle storie di Esiodo (I.2.9) ed è anch'essa divisa in due forme dipendenti dal suo messaggio morale (I.2.11). Ogni discorso metaforico, Macrobio ritiene, non è applicabile ad un discorso riferito alla divinità, ma solo ai processi interni dell'anima (I.2.17).

tendano»²⁰. In altre parole, sebbene il discorso ‘purificato’ di Della Riviera, cioè liberato dalle scaglie/oscurità delle figure retoriche (l’‘albedine’ della scrittura), esporrà la rivelazione, Dio si farà carico di offuscare, cioè di ri-metaforizzare, ciò che Della Riviera avrà rivelato²¹.

Abbiamo visto come il *Mondo magico* si era aperto con la distinzione tra un primo e secondo albero della vita. Conclusa la sua disamina contro l’oscurità retorica, Della Riviera pone il secondo ‘*lingnum vitae*’ quale sineddوحة della Terra. In questo trasferimento semantico il secondo albero della vita acquista anche una seconda connotazione. Quale metafora, l’albero significa meditazione; quale sineddوحة, esso indica le qualità fisicamente salvifiche che giacciono all’interno della Terra. Infatti Della Riviera lo definisce «albero della vita mortale»²². È in questo contesto che Della Riviera introduce la figura dell’eroe, quale sinonimo di interprete della magia naturale, poiché

la voce eroe deriva, come afferma Martiano Capella nelle nozze di Mercurio, da Era, che la Terra significa. La Terra altro non è che la materia. E perché detta materia dalla gentilità era attribuita a Giunone, anzi ella è anco intesa per la stessa Terra over materia, sì come a Giove davano la forma. Quindi è che dissero, come riferisce Santo Agostino nel decimo della Città di Dio, che ‘l nome d’eroe ha avuto origine dal primo figliuolo di Giunone, Eroe chiamato»²³.

L’eroe è interprete del secondo albero della vita/Terra in quanto da essa Terra è nato. In altre parole, dalla Terra avendo la propria origine, l’eroe e la Terra condividono lo stesso idioma. Nessun oscura-

20. Della Riviera, p. 7.

21. Stesso consueto riferimento al processo di svelamento e occultamento in: Braccesco, *La espositione di Geber filosofo*, pp. 81-83.

22. Della Riviera, p. 8.

23. Ivi, p. 13. Marziano Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, 2.160: «A medietate vero aëris usque in montium terraeque confinia Hemithei Heroesque versantur, qui ex eo quod heram terram veteres dixerunt Heroes nuncupati». Agostino, *De civitate Dei*, X, cap. 21: «Hoc enim nomen [heroas] a Iunone dicitur tractum, quod Graece Iuno ‘Era’ appellatur, et ideo nescio quis filius eius secundum Graecorum fabulas Heros fuerit nuncupatus». Agostino ritiene che l’aria, il luogo ove risiedono i demoni, fosse considerata il regno di Giunone. Quindi si dovrà concludere che gli eroi condividevano lo stesso spazio dei demoni. Ma col termine ‘eroe’ Agostino indica le anime di coloro che in vita si distinsero in qualche modo. I martiri cristiani sono ‘eroi’ perché hanno sconfitto Satana.

mento retorico avviene nella comunicazione tra il secondo 'lignum vitae'/Terra e l'eroe. Interpretato in questo modo, il rapporto tra eroe e Terra verrebbe a corrispondere ad un letterale e metaforico processo alchemico, di sdoppiamento e purificazione. Tuttavia, Della Riviera allega un'ulteriore connotazione a questo rapporto. Come il secondo albero della vita è sia mentale sia fisica immagine del primo (un albero che si trovi in qualche oscuro angolo della Terra), così ciò che la 'Terra' è nel dialogo con l'eroe si deve ricondurre ad un luogo specifico, come l'albero geograficamente locato. Si faccia attenzione a questa catena di riflessioni retoriche, da 'albero' a albero, quindi da 'Terra' a Terra, che si trasforma quindi nella sineddوحة 'antro', in un foro nella stessa Terra, una concreta entrata nella Terra/'Terra', una sorta di apertura nella catena retorica:

Acciò dunque che tu non erri, ti conviene prima sapere che la Terra che noi calchiamo non è il vero elemento terrestre, ma solo elemento elementato ed impurità degli altri, e per conseguente non puoi per esso arrivare al celeste dono, ma in Oriente troverai porta, la più ampia, e la maggiore di tutte, ch'a quello ci danno adito. Ma anco qui sia di mestiero avvertire a quello che l'abbate Tritemio di detto Oriente ricorda nel primo libro della Steganografia: «*Orientem*», dic'egli, «*hic velim intelligas, non ubi sol quolibet die oritur, sed eum locum, in quo a principio creatus est*»²⁴.

Secondo Della Riviera, questo è anche l'antro attraverso il quale Enea entrò nell'Averno, e di cui parlano sia Orfeo che Ermete Trismegisto. Tuttavia, la retorica alchemica del testo non si ferma al concetto di 'apertura' quale illuminazione interna, letteralmente intesa quale interiore luogo sia della mente che della Terra. Questo 'aprirsi' della Terra alla mente eroica si sdoppia di nuovo nella sostanza 'pietra', che è sia simbolo dell'antro (la sacra pietra nelle profondità della 'Terra') ma anche (come albero e Terra) oggetto ascosto in una quale remota regione della Terra:

24. Della Riviera, p. 17. Utilizzo la seguente edizione dell'opera di Tritemio: *Steganographia hoc est Ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa*, Saurii, Francoforte 1608, p. 6. All'inizio del testo Tritemio indica l'oriente come la direzione verso la quale lo scrivente debba dirigere la pagina nell'invocazione dello spirito: «*Praeparet chartam in quam scripturus est cum invocatione divini nominis, in nomine Patris et Filii et Spiritus S. Deinde vero scribat in ea quamcumque narrationem voluerit simplicem et aperta, quam omnes legentes intelligant, latino, patrio vel quolibet alio sermone. Cum autem sederit ad scribendum versus Orientem, ita spiritus compellat*» (pp. 1-2).

per agevolarti l'impresa, sappi che non solamente ne' suddetti luoghi troverai l'entrata all'antro di Mercurio e all'eroico orbe, ma il troverai medesimamente in tutti quei luoghi minerali, ne' quali tal volta si sogliono vedere alcuni mostri, de' quali certi sono detti pigmei, gnomi, vulcani, salamandre, ed altri... questi sono sovrapposti alla guardia degl'inesausti tesori della Terra, cioè de' metalli, così come quegli altri mostri, silvestri detti, ovvero silvani, hanno cura delle gemme e pietre preziose²⁵.

Come abbiamo detto, l'originalità del *Mondo magico* risiede nella sua natura retorica, già essenzialmente diretta alla sensibilità barocca. Varrà a questo riguardo rifarsi in breve alla definizione che Giovanni Pozzi offre della triade semantica figurante-figurato-significato, per come essa opera nel *Mondo magico*:

Nella metafora il significante... che funge da figurante, evoca in toto, oltre il figurato, anche il significato... che gli è connesso, comprendendovi pure quegli elementi che non sono comunicabili all'altro termine dell'analogia... Così avviene perché gli effetti del senso letterale prodotti dal figurante non sono esclusi dal processo che permette la riunione dei due significati in un solo significante²⁶.

Il significante/figurante 'Oriente' evoca il figurato oriente, il quale è sia figurato/significato (oriente quale zona geografica dalle cui grotte si sprigiona il divino) sia soltanto figurato, che rimanda quindi a un distinto significato (interiore fonte divina). Nel *Mondo magico* la triade semantica delineata dal Della Riviera s'incarna nell'immagine dell'«antro di Mercurio». Della Riviera distingue tra tre sorti di Mercurio in base alla consueta teoria alchemica dell'argento vivo, secondo cui esiste un Mercurio «volgare», che è quello «metallico» anche detto «argento vivo», che è inutile e si lascia da parte come scaglia visibile degli altri due, «uno celeste e l'altro terrestre»²⁷. Ma cos'è questo doppio Mercurio?²⁸ Esso è sia «una certa natura lucente e trasparente, quasi di diafano e di lume» che nell'es-

25. Della Riviera, pp. 16-17.

26. G. Pozzi, *La rosa in mano al professore*, Edizioni Universitarie, Friburgo (Svizzera) 1974, p. 15.

27. Della Riviera, p. 20. Si veda Alberto Magno, *De mineralibus & rebus metallicis*, in *De secretis naturae*, cit., libro 3, p. 286: «Argentum autem vivum habet substantias duas principales secundum omnes physicos: unam quidem aqueam, alteram autem terream, sicut saepius dictum est, terreum autem serum, aliquid sulphuris habet».

28. Sul concetto di 'Mercurio doppio' si veda: R. Bacone, *Speculum alchemiae* in *Cinq traités d'alchimie*, a cura di A. Poisson, Bibliothèque Chacornac, Parigi 1890,

sere umano si presenta quale «veicolo etereo... interna spoglia», sia il misterioso «ieroglifico» o ideogramma che, rappresentazione dello stesso Mercurio, «è composto di otto Cieli, di quattro elementi e delle cose che in essi si ritrovano»²⁹. Quindi, si dirà, Mercurio è spoglia linguistica (figurante) di un'immagine misterica (figurato) che rimanda ad un «veicolo aereo» (significato). Sintetizzando un'analisi della suddetta immagine, Della Riviera spiega:

[E]gli consta primieramente d'un circolo perfetto, ieroglifico del Sole. Appresso egli consta d'un semicircolo, nota della Luna, d'una croce, simbolo delli quattro elementi, e del segno dell'Ariete. Gli altri quattro ieroglifici poscia, cioè quelli di Saturno, di Giove, di Marte e di Venere, sono formati o dal carattere del Sole, ovvero da quello della Luna, con l'annessione della croce o parte di lei, ovvero della nota dell'Ariete³⁰.

Adottando un consueto linguaggio pitagorico, Della Riviera interpreta l'ideogramma di Mercurio in base alla sua interna numerologia («numero deriva da 'nume', cioè deità»³¹). In particolare, è nel numero otto, quale doppio di quattro, che è doveroso concentrarsi per comprendere l'intrinseca struttura di 'Terra', nel duplice senso di sensibile e verbale manifestazione del divino³². Nella contemplazione del «ieroglifico» '8', si vedrà innanzitutto il rapporto tra Sole e Luna ma anche, al suo centro, l'aprirsi di «una croce, simbolo dei quattro elementi», nel cui mezzo «è posto un punto, che ieroglicamente la Terra significa, per dinotarci il dominio ed il corso di esso Sole intorno a detta Terra»³³.

Si dirà quindi che il numero otto non solo visualizza la struttura dell'universo, in base alla quale il Sole e indi la Luna ruotano attorno alla Terra quale fulcro del creato, questo numero anche svela l'identificazione tra Terra («elemento elementato») e 'Terra', parola

cap. 3, pp. 59-64; Geber, *Of the Investigation Or Search of Perfection*, cap. 2, p. 6. Braccresco, *La espositione di Geber filosofo*, pp. 97-98.

29. Della Riviera, p. 21.

30. Ivi, p. 23. L'ideogramma in questione è a p. 24. Per un breve commento a questa immagine, anche in base alla descrizione nel *Mondo magico*, si veda: L. Troisi, *Dizionario dell'alchimia*, Bastogi, Foggia 1997, pp. 167-169.

31. Della Riviera, p. 26.

32. Ivi, p. 24.

33. Ivi, p. 23. Nel *De monade, numero et figura* (BOL I, II 349) Giordano Bruno utilizza l'immagine di due cerchi interconnessi esprimendo una varietà di significati, tra i quali anche quelli menzionati nel *Mondo magico*.

che si identifica con il centro di una croce ed è «fondamento di questa gran macchina dell'universo... punto quasi indivisibile ed impercettibile, quantunque egli al magico eroe noto, palese e divisibile si renda»³⁴. Ma la sintesi vera dell'ideogramma di Mercurio/numero 8 è nel suo essere espressione del Verbo. Della Riviera ci ricorda che il «circolo» superiore, «il celeste sole», infonde nel circolo inferiore («materia» o Luna) «lo spirito suo» quasi «fiato e verbo»³⁵.

Il segno 8 è quindi un doppio figurante (il numero otto e la croce da esso contenuta) il cui figurato è la creazione stessa e il cui significato è il dischiudersi del Verbo/'Terra'. Applicando un procedimento 'cabalistico', che in questo contesto significa una traslazione dal visuale al verbale, Della Riviera comprende come

il mistico carattere della croce, cioè della X, vigesima lettera dell'alfabeto, croce rettilinea, rettangola, ed equilatera, la quale smezzata e secata in quella parte, ove le linee dal punto sono insieme congiunte, forma la lettera V, quinta vocale, e segno del quinario. Cotal lettera finalmente, inclinata in modo che la sinistra linea di lei giaccia in superficie piana, ci rappresenta l'undecima dell'alfabeto, cioè la L, nota del numero quinquagenario. Posta dunque insieme prima la L, poi la V, e per ultimo la X, mirabilmente formano questa voce LVX, voce rappresentante l'essenza di Dio³⁶.

'Luce' in quanto chiarezza è sinonimo di 'magia' quale discorso 'portante alla luce' la 'pietra'/pietra della sapienza divina celata nella 'Terra'³⁷. «LUX» è il figurante della mistica luce del Verbo emanante dal centro della croce, a sua volta al centro di tutto l'ideo-

34. Della Riviera, pp. 39.

35. Ivi, p. 36.

36. Ivi, p. 42.

37. Della Riviera ha senz'altro in mente il seguente passo dal *De hominis dignitate*: «Haec [magia], inter sparsas Dei beneficio et inter seminatias mundo virtutes, quasi de latebris evocans in lucem, non tam facit miranda quam facienti naturae sedula famulatur. Haec universi consensum, quem significatius Graeci *sympatheian* dicunt, introrsus perscrutatius rimata et mutuam naturarum cognitionem habens perspectam, nativas adhibens unicuique rei et suas illecebras, quae magorum *iugges* nominantur, in mundi recessibus, in naturae gremio, in promptuariis arcanisque Dei latitantia miracula, quasi ipsa sit artifex, promit in publicum». (Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, p. 152).

gramma dell'alchemico Mercurio. La luce divina, spiega Della Riviera, si incarna nel figurato/significato 'pietra' che in realtà è un microcosmo, a dire, la minima unità di tale antitetico segno verbale/sensibile. Ne consegue, l'autore continua, che «il far di detta pietra altro non è che fare il mondo. Formando dunque l'eroe l'eroica sua pietra, ottiene facoltà dalla divina ed incarnata sapienza d'imitarla nella creazione dell'universo»³⁸.

Per Della Riviera «fare la pietra» significa fare della pietra una dissezione alchemica attraverso una «divisione dei quattro elementi»³⁹. Questo processo di separazione, tema conclusivo della prima parte del *Mondo magico*, viene condotto dall'eroe/mago per mezzo della suddetta 'croce' («ieroglifico nostro»), che esamina i quattro elementi 'alla luce' del «natural foco»⁴⁰. Si faccia attenzione alla duplicità di tale dettato. Se è ben conosciuto il processo di astrazione semantica del termine 'fuoco' nell'*Heptaplus* («[E]st apud nos calor qualitas elementaris, est in coelestibus virtus excalfactoria, est in angelicis mentibus idea caloris... Elementaris urit, caelestis vivificat, supercaelestis amat»), Della Riviera sostiene che il sistema riduttivo/purificante da esso fuoco utilizzato è in realtà la 'croce', «ieroglifico» (simbolo, figurato) di un atto retorico anche determinato da un evidente significato teologico⁴¹.

Risulta evidente a questo punto che nel sistema retorico del *Mondo magico*, la 'messa a fuoco' del processo alchemico è fondata su una catena di traslazioni semantiche⁴². Il «Mercurio dei filosofi» è un «ieroglifico» rivelante la struttura dell'universo nel suo intero,

38. Della Riviera, p. 46. Sul 'fare la pietra', si veda di Paracelso il capitolo iniziale dell'*Aurora philosophorum*. Consulto la seguente traduzione inglese: Paracelsus, *The Aurora of the Philosophers in The Hermetic and Alchemical Writings*, a cura di A. E. Waite, vol. 1, Londra, 1894, pp. 48-49.

39. Della Riviera, p. 46. Sulla separazione dei quattro elementi quale fondante processo alchemico di ricreazione, si veda la chiara descrizione in Paracelso, *Archidoxorum seu de secretis naturae mysteriis*, Perna, Basileae 1582, liber 3 («De separationibus elementorum»), pp. 31-50.

40. Si veda come Ficino elabora il tema del rapporto tra luce, tenebre e riflessione nel suo commento al *Sophistam*: «Inquit Melissus umbras fieri quando in igne fit (ut ita dicam) tenebra, id est, quando in lumine, quod tamen procedit ab igne coelesti, opacum aliquod est obstaculum, cuius obiectu radii quodammodo impediti circum inde prosiliunt tenebrosa quadam figura mox e conspectu signata». Utilizzo la seguente edizione: *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, a cura di M. J. B. Allen, University of California Press, 1989, p. 273.

41. Pico, *Heptaplus*, cit., p. 188.

42. Nel suo esame del *Cannocchiale aristotelico* Mario Zanardi offre una precisa de-

al cui centro giace la 'Terra' che a sua volta è la 'pietra' che giace nell'antro/centro della Terra, che a sua volta possiede un legame di simpatia con l'eroe, vera 'pietra' dell'universo. Se l'eroe è la 'pietra' in quanto di essa conosce il luogo e la natura, se l'eroe conosce il centro/antro della 'Terra', l'eroe è anche l'alchimista che dona/porta alla luce il senso del 'Mercurio', il 'fiato' o 'verbo' infuso nell'universo/'Terra'/'pietra'. Di conseguenza, si dovrà dire che l'eroe incarna la natura del 'verbo' stesso, ne articola il linguaggio, ne instaura le metafore fondanti l'universo. Ispirandosi a Pico, Della Riviera descrive l'eroe quale un secondo Adamo che, impugnando la propria «eroica pietra», ripercorre le sette giornate della creazione, tema della sezione finale del primo libro⁴³.

È in questo contesto, al termine del settimo giorno dell'alchemica ricreazione, che l'eroe acquisisce le facoltà di dare vita a un secondo sé, un riflesso materiale della propria qualità di 'verbo'. Della Riviera qui connette la teoria dell'eroica pietra a quella della creazione del Golem, secondo le dottrine mistiche e magiche giudaiche. Varrà la pena ricordare che la creazione del Golem si fonda nella corretta articolazione/dissezione delle *sefirot*, a dire, nell'ardere dei singoli elementi linguistici del 'fiato'/'Mercurio'. Quest'uomo, scrive Della Riviera, «partorito dalla Terra, [è] simile all'uomo, sì in quanto alla forma, effigie e lineamenti del corpo, come ancora quanto alla statura, disposizione e gesti, e alla bene organizzata proporzione delle membra»⁴⁴. In altre parole, il Golem è la finale, ma-

finizione dell'espressione metaforica barocca, il cui uso è presente anche nel *Mondo magico*: «[La barocca] dinamica di trasferimento non implica e non coincide obiettivamente con un reale in soluzione. In altri termini, non sta alla base della metafora barocca un'ontologia del divenire, del trasmutare in forza di una comunione panica delle cose tra loro» (M. Zanardi, *La metafora e la sua dinamica di significazione nel «Cannocchiale aristotelico» di Emanuele Tesaurò*, «Giornale storico della letteratura italiana», CLII (1980), pp. 321-368: 325).

43. Della Riviera, pp. 78 ss. Della Riviera si rifà a Giulio Camillo in due punti del *Mondo magico*. Si confronti la descrizione della 'creazione alchemica' con il capitolo «L'antro» de *L'idea del teatro*, in cui Camillo ricrea «I giorni della creazione del mondo» (G. Camillo, *L'idea del teatro*, a cura di L. Bolzoni, Sellerio, Palermo 1991, pp. 83 ss.).

44. Della Riviera, pp. 93-94. Sulle teorie attorno la figura del Golem nell'Europa rinascimentale e in particolare in Italia, si veda la seguente ottima analisi: M. Idel, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press, Albany, NY 1990. In particolare, capp. 11 e 12, quest'ultimo sul rabbino Mosé ben Jacob Cordovero (pp. 196-203), direttamente citato in due punti del *Mondo magico*. Idel ha anche studiato la presenza della Kabala in

teriale «immagine» di quel processo di purificazione retorica fin qui descritto. L'altro dell'eroe è metafora concreta, prodotto ultimo di una corretta articolazione del 'fiato' istillato dal Mercurio non volgere all'interno della Terra.

La seconda parte del *Mondo magico* si apre con un ritorno al tema del «primo legno della vita», al quale ora Della Riviera dà un chiaro connotato apocalittico⁴⁵. Le facoltà salvifiche del 'lignum vitae' vengono poste in questo secondo libro in opposizione ai falsi poteri impartiti da Satana attraverso un alternativo 'lignum vitae'. Abbiamo già visto come il *Mondo magico* è fondato sull'opposizione tra 'reale' e 'falsa' retorica, tra un 'veridico' e un 'volgare' processo alchemico di purificazione, de-metaforizzazione del creato. In questa seconda e finale parte Della Riviera vede questa opposizione in termini tendenzialmente demonologici. Se, come abbiamo detto in apertura di questo saggio, il *Mondo magico*, come la *Magia d'amore* del Casoni, è opera enciclopedica, sommario del sapere iniziatico, la necessaria distinzione tra albero della vita e albero della vita non può non acquisire anche i distinti caratteri del discorso demonologico rinascimentale.

La perdizione di coloro che si danno al demonio risiede nel loro aver rifiutato l'eroica dissezione, de-metaforizzazione che Della Riviera espone nel suo trattato. L'estrarre la 'pietra', Della Riviera conferma ancora una volta, è atto che si basa sul portare alla superficie ciò che si cela «sotto'l suggello di diversi enigmi, metafore, e dell'altre figure»⁴⁶. L'autore quindi sottolinea che la falsa magia demoniaca è «una contraria interpretazione» della visibilità del creato (il mondo magico). La colpa dei seguaci di Satana è di perdurare al livello metaforico del visibile, cioè di lavorare ed influenzare ciò che si espone alla vista con «superstiziose orazioni, suffimigi, voci

Italia e la grande influenza esercitata da Mosé Cordovero in *Major Currents in Italian Kabbalah between 1560 and 1660*, in *Essential Papers on Jewish Culture In Renaissance and Baroque Italy*, a cura di D. B. Ruderman, New York University Press, New York 1992, pp. 348-368. Mosé Cordovero (1522-1570) scrisse due opere divulgative che ebbero grande influenza nella diffusione della Cabala: *Or Ne' erav* (La dolce luce), stampato a Venezia nel 1587, e *Tomer Devorah* (L'albero di palma di Debora), pubblicato sempre a Venezia nel 1589. Ho consultato la seguente versione inglese: *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah: An Annotated Translation of His Or Ne' erav*, a cura di Ira Robinson, Yeshiva University Press, New York 1994.

45. Della Riviera cita il cap. 22 del *Libro dell'Apocalisse* (p. 112).

46. Ivi, p. 186.

non significanti, caratteri incogniti, e sì fatte sceleraggini»⁴⁷. I discepoli del Nemico si soffermano nel visibile mondo metaforico e con metafore tentano di influenzarne il corso. L'errore di questi individui è quindi essenzialmente retorico. Essi pensano che «l'impura e fecciosa terra volgare da tutti calpestata [sia] quella medesima primordiale terra, antico caos, e soggetto della magia»⁴⁸. In realtà, per scacciare, per azzittire la 'contraria' retorica demoniaca non esistono soltanto «i santi esorcismi», ma anche «mezzi naturali», a dire, quelli propri della dissezione propria della magia naturale⁴⁹.

Nel *Mondo magico* la consueta distinzione tra magia naturale e magia cerimoniale diviene espressione di una querelle tra lingua della natura, recupero dell'idioma del creato che dal primo 'lignum vitae' si è riflesso nel secondo, e lingua che permane al suo livello retorico. Come Della Riviera ricorda ancora una volta, i sapienti sostengono che «Adamo recò seco fuori dal Paradiso terrestre» i principi sottesi al dire proprio della natura⁵⁰. Da qui nasce la cura ossessiva che Della Riviera pone anche nel distinguere, quale procedimento in se stesso alchemico, tra falsa e corretta alchimia. L'alchimia stessa deve essere distinta, separata, purificata nei suoi stessi procedimenti di purificazione. «[A]ppare manifestamente», scrive Della Riviera, «l'alchimia essere arte solamente apparente, sofistica e delusoria»⁵¹. L'alchimia è «sofistica» in quanto non sa mutare gli elementi «propriamente» ma solo in modo estrinseco, a dire, le sue parole non fanno cose ma solo mutano la loro fisionomia retorica. Tornando all'alchimista Geber citato nel primo capitolo, Della Riviera crede nell'esistenza di una seconda alchimia, la quale guarda all'«imitazione essenziale» della natura, non alla mera articolazione riflessiva, a dire, metaforica, dei suoi elementi⁵².

Questo processo di naturalizzazione del dire alchemico si riflette

47. Ivi, pp. 132-133. Il problema dell'uso di termini non significanti nelle orazioni demoniache è topos della demonologia rinascimentale. La migliore disamina di questo assunto si trova in *De incantationibus seu ensalmis* (1620) del portoghese Manuel do Vale de Moura, inquisitore della città di Evora. Studio questo trattato nel mio libro *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, University of Chicago Press (in stampa).

48. Della Riviera, p. 187.

49. Ivi, p. 168.

50. Ivi, p. 195.

51. Ivi, p. 186.

52. Ivi, p. 188.

anche in quelle che sono le sue espressioni più alte e quindi più esposte alle insidie demoniache. «L'omuncolo» di cui parla Giulio Camillo, Della Riviera ci spiega, non era altro che «mostro di natura», «mostro infernale, cioè l'istesso demonio», che non seppe se non tirare un solo breve respiro⁵³. Anche a questo riguardo esiste una seconda, naturale e eroica, creazione umana. Il corretto processo alchemico è in realtà atto di contemplazione. La magia naturale è quindi grazia che la divinità impartisce all'eroe che dagli «elementi elementati» riceve il dono di salire alla visione di tali stessi elementi nella loro purezza liberata dalla «feccia» di qualsiasi fonema. Della Riviera apertamente spiega che la vera alchimia, come la vera magia, corrisponde alla «vita stessa»⁵⁴. La vita, diremo, è portare il visibile fuori dalle tenebre della retorica, dove invece s'invischia e si perde il demoniaco. Grazie alla sua magia, l'eroe stesso diviene oggetto di una radicale trasformazione. Il suo corpo metaforico (cioè il carnale e visibile) acquista una verità innegabile, un'albedine al grado zero del discorso:

Detta rinovazione può dirsi essere trasmutazione di quelle membra, ovvero di quelle parti del corpo che hanno dalla superfluità il nascimento loro, come sono i peli, l'ugne, i denti... In sua vece rinascono novi denti, nove unghie e novi capelli, o peli non più canuti ma giovanetti... Cade altresì la vecchia e rugosa pelle, ed altra delicata novamente appare⁵⁵.

Il cadere della «vecchia e rugosa pelle» indica il dimettersi della metafora del visibile, alla cui sconfitta soggiunge una nuova e «delicata» pelle giovanile. La giovinezza del corpo dell'eroe è il riflesso del mondo magico che, quale rettile, si spella della propria vecchia e oscura (demoniaca) metaforicità e mostra la verità della 'croce' quale intrinseca narratività dell'essere. La 'pietra', manifestazione della sapienza 'magica', è quindi la vita stessa, che dal mago/eroe può effondersi in altri esseri umani. Quale novello cristo, il mago è

53. Ivi, pp. 190-191. G. Camillo, *Trattato delle materie*, in *Tutte l'opere*, Gioliti de' Ferrari, Venezia 1581, pp. 172-173. Nella sua edizione de *L'idea del teatro*, Lina Bolzoni traccia le linee essenziali del discorso di Camillo, il quale offre importanti similitudini con quello del Della Riviera. Parlando del *De transmutatione* di Camillo, Bolzoni spiega: «Tre sono le 'arti transmutatorie', le arti cioè che garantiscono la conoscenza e la praticabilità della metamorfosi: 'eloquenza, l'alchimia e la deificazione'» (*L'idea del teatro*, cit., pp. 29-30).

54. Della Riviera, p. 149.

55. Ivi, p. 153.

in grado di «curare le umane infirmità e atto a ritornare la fugace vita a' languidi morienti» poiché egli in realtà «soccorr[e] alla Natura non con altro che con la stessa Natura, la quale solo nell'umor radicale e spirito vitale consiste»⁵⁶.

L'oggetto della pura alchimia è quindi la mente meditante dell'eroe graziato dalla divinità. Di grande rilevanza è il riferimento che Della Riviera fa nelle ultime pagine del *Mondo magico* alla filosofia di Alessandro Farra, anch'egli interessato ad una forma di purificazione dei segni naturali⁵⁷. Nel *Settenario dell'umana riduzione* (1571) Farra stesso tratta di una forma di sezionamento e purificazione alchemici, che non degli «elementi elementati» si occupa ma dei fonemi del visibile e del verbale, che da realtà apparenti e retoriche, vengono esposte alle fiamme di una purissima *impresa*, che del visibile ha trasceso ogni possibile traccia⁵⁸. Come Della Riviera, Farra divide questo processo in sette stadi, le sette giornate di una ricreazione di un linguaggio visivo e verbale. L'albedine di cui Farra, e quindi Della Riviera, si occupano è la purezza di una visione che si fa conoscenza. «[C]ol mezzo [della somma sapienza]», Della Riviera scrive interpretando Farra, «si viene a quasi toccare inattingibilmente l'incomprensibile e inattingibile natura del vero, massimo, infinito e assoluto». Questa sapienza alchemica è «notizia di se stesso», a dire, è l'albedine della grazia.

L'albedine della visione alchemica purificata delle scorie della retorica visibile e verbale si identifica, come Della Riviera ha ben chiarito, nella creazione di un rinnovato essere umano. Questo aspetto Farra reitera con grande fermezza nel suo *Settenario*, sottolineando come la perfetta *impresa* corrisponda a un perfetto essere umano:

Nell'uomo... sono dai filosofi platonici considerate cinque parti principali, la prima delle quali è la mente...; la seconda è la ragione...; la terza è lo spirito vitale detto da Platone veicolo etereo; la quarta la qualità o temperamento del corpo; la quinta lo stesso corpo materiale. Così nelle imprese cinque parti principali si ricercano, ch'alle suddette corrispondono. E di queste la prima è il concetto... che tiene luogo della mente; la seconda sono le parole del motto, che rappresenta l'anima ragionevole; la terza è la

56. Ivi, pp. 155, 158.

57. Ivi, pp. 217-218.

58. Ho indagato il rapporto tra Farra e Bruno in *The Memory That Devours the Mind: Giordano Bruno's «Eroici furori» and the Renaissance Philosophy of Imprese*, «Bruniana & Campanelliana», VI (2000), 1, pp. 115-142.

proporzione tra le parole e le figure, quasi spirito vitale e mezzo che l'anima al corpo congiunge; la quarta la propria significazione delle figure...; l'ultima, la figura istessa, la qual si chiama, com'io dissi, corpo⁵⁹.

Sia Farra che Della Riviera pongono una perfetta coincidenza tra visione (la perfetta *impresa*; il secondo albero della vita) e essere. Della Riviera ha già parlato della «trasmutazione delle membra» nella contemplazione del secondo 'lignum vitae'. Come l'*impresa* mistica di Farra è biancore accecante che conduce l'essere umano all'identificazione con un *concetto*, così «il segreto della Verità» del Della Riviera «la mente sola il conosce e essa il celebra»⁶⁰. Rivolgendosi espressamente al lettore, Della Riviera fa coincidere il tema del corpo quale cadavere e prigioniero dell'anima di stampo neoplatonico con il «velame opaco, viva morte, sensitivo cadavere... l'ombracolo che ti copre, che al fondo seco ti trae»⁶¹.

Ma questo «ombracolo» che la mente copre, che gli occhi interni allontana dalla contemplazione del perfetto Mercurio o *impresa*, diviene al termine del *Mondo magico* il peccato. In altre parole, Della Riviera finisce per ricondurre le fila dell'intero proprio discorso ad una tematica apertamente devozionale. Facendo ricorso ad un finale processo di «trasmutazione» metaforica, Della Riviera spiega:

L'unico e consostanzial Figlio [dell'Unità divina] ci viene misticamente adombrato dal sopra raccontato ieroglifico di Mercurio, Sole celeste, essendo esso Verbo eterno il divino Mercurio, Anima prima dell'Universo sovraceleste e eterno Sole, alla Luna dell'umanità nostra ipostaticamente unito e confitto sopra la durissima e salutar Croce, a ciò spinto all'ardentissimo foco del suo divino amore⁶².

Si notino le acrobazie retoriche alle quali tutta l'opera viene in ultimo ad essere sottoposta. Il «Figlio consostanzial» della trinità è l'oggetto di un atto contemplativo la cui ultima scaglia visiva è lo «ieroglifico» mercuriale, in tutto simile all'*impresa* di Farra. La croce al centro dell'ideogramma/*impresa* è ora l'espressa sintesi della nar-

59. Alessandro Farra, *Settenario dell'umana riduzione*, Venezia, 1571, c. 271r-v. Questa è ripartizione presente nel *Pimander* (M. Ficino, *Opera*, II, Bottega d'Erasmo, Torino 1959, pp. 1848 e 1853).

60. Della Riviera, p. 219.

61. Ivi, pp. 219-220.

62. Ivi, p. 222.

razione evangelica. Cos'è quindi la 'vera' alchimia, se non il mentale processo di mortificazione (la 'messa a fuoco') del sé e il riconoscimento dell'amore del Verbo?

Il *Mondo magico degli eroi* è un'opera che si distingue per il suo offrirci quale summa della stagione del sapere ermetico e neoplatonico rinascimentale, quando il silenzio della repressione cattolica, nelle parole di Luigi Firpo, è già pesantemente sceso sulla vita culturale italiana. Di ciò che fu l'«alchimia» del sedicesimo secolo rimangono le metafore, le peripezie e i labirinti referenziali. Una pura meraviglia che nell'«antro» della mente cattolica trova il suo unico recesso.

MAURIZIO SLAWINSKI

LA POETICA DI GIULIO CORTESE
TRA CAMPANELLA E MARINO

SUMMARY

Though now largely forgotten, Giulio Cortese (1530-1598) was an important figure in the intellectual life of late sixteenth-century Naples. A disciple of Telesio, c. 1586 he established the Accademia degli Svegliati, which included among its members the young Campanella and the poet Marino. His writings on poetry have been identified as a possible source for Campanella's 1596 *Poetica*, but have not hitherto been the subject of detailed attention. Yet, his attempt to develop a theory of the production and reception of poetic language based on the principles of Telesio's philosophy is one of the most original and intriguing contributions to the vast body of Renaissance literature on the subject. The present essay aims to reconstruct the main lines of Cortese's thought by placing them in the context of contemporary literary debate and Telesio's description of the role of *spiritus* in the apprehension of sensations and the elaboration of more abstract forms of knowledge, which, for Cortese, include poetic imitation.



Giulio Cortese, modenese di nascita, napoletano d'adozione, sarebbe personaggio del tutto assente dagli annali letterari, non fosse per la menzione che ne fecero Tommaso Campanella nella deposizione agli inquisitori di Napoli dopo la fallita congiura calabrese, e Francesco Ferrari, biografo di Giovan Battista Marino. La giovanile iscrizione all'Accademia degli Svegliati, da lui fondata intorno al 1586, pare infatti avere avuto un certo peso nella formazione dei due maggiori¹. Né la sua influenza si limitò a loro. Cortese fu figura centralissima della fervida cultura napoletana del tardo Cinquecento, quando «esigenze di riforma religiosa si intrecciavano con la

1. Per il poco che si sa di questa accademia, si veda L. Maylender, *Storia delle Accademie d'Italia*, Cappelli, Bologna 1926-1930, vol. V, pp. 280-281. Del rapporto con Campanella parla L. Amabile, *Congiura*, I, p. 93, che lo colloca in due momenti: il 1589-91, dopodiché Cortese figurerà nel *Dialogo contro i Luterani e Calvinisti* (1595-96), e il 1597, quattro anni dopo la soppressione degli Svegliati per sospetto di eversione. Al debito di Marino fa accenno Francesco Ferrari, *Vita del Cavalier Marino*, Scaglia, Venezia 1633, ora in G. B. Marino, *Epistolario*, a cura di M. Guglielminetti, Einaudi, Torino 1966 (p. 623).

sperimentazione... si spiava il corso degli astri nell'attesa di un generale rivolgimento delle cose e si dava vita a una ricchissima... produzione letteraria». Così osservava Lina Bolzoni, che sulla traccia del frate calabrese ne rivisitava le opere, indicandole come fonte della sua giovanile *Poetica* (1596). E le riscopriva negli stessi anni Amedeo Quondam, analizzando la produzione letteraria napoletana dell'epoca, sospesa tra il tentativo di riforma del petrarchismo e una 'rivoluzione' concettista alla quale approderà solo dopo il tardivo rimpatrio di Marino (1624)².

Per quanto prezioso il recupero da loro operato, non credo però sia stata riconosciuta a pieno la novità della proposta cortesiana di una scrittura poetica basata su principi 'scientifici' (da non confondersi con una poesia che, sul modello di Lucrezio o di Dante, esponga un sistema scientifico). Ma l'equivoco ha origine dall'autore stesso: dalle tendenze didascaliche degli esercizi di poesia che accompagnano i suoi interventi teorici, e ancor più dai fattori che già ne avevano determinato il plurisecolare oblio. Per quanto nobile e (forse) chierico, i mezzi di Cortese furono esigui, diversi gli «accidenti di fortuna», gli esiti pubblici dei suoi studi scarsi e la loro circolazione ristretta. Solo una minima parte delle sue opere (numerosissime, a detta del biografo Paolo Regio) furono stampate, per interessamento e a spese degli amici, non sempre con la collaborazione dell'autore, in edizioni che ebbero scarsa diffusione e presto sparirono del tutto³. Così le *Rime et prose* del 1592, libro po-

2. L. Bolzoni, *Note su Giulio Cortese. Per uno studio delle accademie napoletane di fine '500*, «Rassegna della letteratura italiana», LXXVII (1973), pp. 475-499: 476; Ead., *Le prose letterarie di Giulio Cortese: una fonte della giovanile «poetica» campanelliana*, «Giornale storico della letteratura italiana», LXXXVIII (1971), pp. 316-326; A. Quondam, *La parola nel labirinto*, Laterza, Bari 1975, pp. 100-107. Ma già prima ne faceva onorevole menzione Bernard Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, I, University of Chicago Press, Chicago 1963, pp. 235-236, le cui brevi osservazioni sono estremamente acute.

3. Di Cortese si conoscono i dati anagrafici (Modena 1530-Napoli 1598) e poco altro, per cui si veda la voce di Ninni Pennisi nel *Dizionario biografico degli Italiani*; documentato dai suoi scritti il rapporto di clientela con Carafa e Caracciolo; ma sussidi economici gli deve aver fornito soprattutto l'amico Paolo Regio, vescovo di Vico, che ne traccia un interessante biografia intellettuale premessa alla prima opera cortesiana ad essere pubblicata, i *Concetti catholici* (Salviani, Napoli 1586). Gli altri testi a stampa, per lo più brevi opuscoli, sono elencati da Pennisi, per cui mi limito a ricordare il trattatello *De Deo, et mundo, sive de catholica philosophia* (Carlini e Pace, Napoli 1595), segnalato da Lina Bolzoni quale tardiva abiura del telesianesimo. Sono conservati manoscritti il poema *Il Guiscardo* e i primi due canti di un se-

chissimo conosciuto, assai raro, in cui per volontà degli Accademici Svegliati furono riuniti gli unici scritti di critica letteraria superstiti e parte della sua produzione lirica⁴. Si tratta di un'opera a modo suo organica, in quanto le liriche (specie quelle della *Seconda parte*) sono chiaramente intese come esemplificazione della «theorica»; ma come le *Rime* sono perlopiù occasionali, così pure le *Prose* (ricollegabili al suo ruolo-guida nell'Accademia), frammenti di una 'Poetica' che Cortese dice avere composto, ma che non ci è pervenuta. Aggiungasi trattarsi di testi dall'espressione allusiva, tortuosa, che fanno pensare a volte addirittura a una forma di afasia. Probabilmente mai riviste dopo l'occasione che ne aveva suggerito la stesura, editori e tipografo si devono essere limitati a riprodurle, aggiungendo solo qualche errore in più. Ne consegue che il pensiero cortesiano va non tanto letto quanto ricostruito tra le righe del discorso, e in rapporto ad altre 'teorie della letteratura' coeve e precedenti. È ciò che propongo di tentare qui, lasciando ad un momento successivo l'analisi del debito di Campanella e Marino verso il loro autore.

I cinque scritti di poetica riuniti nelle *Prose* (che comprendono anche le *Regole per formare epistafii* e un discorso *Dell'ingratitude* in cui trapela qualcosa del difficile rapporto dell'autore con la società partenopea) rientrano in quella discussione della lingua della poesia che poteva essere sembrata prima risolta dalla diffusione del modello bembesco, poi sorpassata dalla 'riscoperta' della poetica di Aristotele, ma che ritorna di primissima attualità nel tardo Cinquecento. All'epoca risalgono infatti vari scritti su quelle forme liriche brevi su cui Aristotele non si era pronunciato, e dove il suo principio di *mimesis* più stentava a trovare applicabilità⁵. E pure si faceva

condo, *Il Ferbacco* (Biblioteca Nazionale di Napoli) e altre rime (Biblioteca Palatina di Parma).

4. Il volume, in 8°, consiste di sette opuscoli distinti, stampati in momenti diversi tra il 1588 e il 1592; il tutto raccolto all'insegna di un fascicoletto proemiale che reca sul frontespizio la dicitura: *Rime et prose del sig. Giulio Cortese detto l'Attonito. Dell'Accademia degli Svegliati... aggiunte alcune lettere, & annotationi del signor Francesco Mauro...* In Napoli. Appresso Gioseppe Cacchi, 1592, cui seguono l'indice e la tavola delle correzioni per tutta la raccolta e una canzone dedicatoria a Cornelia della Noi, Duchessa di Castel di Sangro. Per il resto del volume rimando alla descrizione che ne fa Bolzoni, *Le prose letterarie*, cit., n. 3 (da notare che la copia da lei consultata, presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, è priva di detto fascicolo proemiale).

5. Oltre ai contributi napoletani trattati da Quondam, *op. cit.*, abbiamo, per

vivissimo il dibattito circa la lingua da adottare nella poesia 'eroica', dove la materia elevata, la varietà di situazioni e temi, ponevano difficili questioni di ampliamento e aggiornamento del codice linguistico petrarchesco.

Proprio a Napoli le due tematiche si fondono quando Camillo Pellegrino si accinge nel dialogo *Il Carrafa, ovvero dell'epica poesia* (1584), a dimostrare la superiorità stilistica della *Gerusalemme liberata* («locuzione artificiosa») rispetto al dettato 'naturale' ariostesco. Secondo Pellegrino, Tasso ha operato un rinnovamento esemplare del lessico e delle figure della poesia, giustificato dalla libertà del poeta di «trovare... di proprio ingegno» nuove forme di dire, impiegando «parole gravissime di sentimento», senza curarsi che esse siano «latine, o nuove, o composite», a condizione che siano «significanti». E già qui sono chiari i parametri suoi, e di quasi tutti i letterati partenopei di quegli anni: da un lato il sentito bisogno di evidenziare la propria individualità (in un'epoca che vede gli inizi della commercializzazione della scrittura); dall'altro un senso assai elevato dei fini euristici della poesia, in quanto queste «locuzioni... gravide di sentimento», composte di «nuovi traslati, nuove metafore, nuove frasi, e nuovi modi di dire», dovevano non solo rappresentare, ma anche interpretare la realtà in tutta la sua ricchezza e varietà⁶.

A mediare tra desiderio di novità commerciabili e aderenza alle più alte verità della filosofia e della fede, tra originalità dei moderni e rispetto degli antichi, sta un'idea della poesia come tecnica espressiva sì, *ars dicendi* non meno della retorica, ma in qualche modo parallela alle scienze, in quanto i 'termini' della poetica, distillato di esperienze plurimillennarie, sono «apunto come i principij nelle scienze». Come il discorso scientifico si fonda su assiomi e metodi precisi e oggettivi per arrivare a nuove conoscenze, così quello poetico, partendo da altrettanti assiomi e metodi impliciti nella prassi dei classici, potrà generare nuovi modi di dire. Ciò che propone

esempio, G.B. Strozzi, *Lezione sopra i madrigali* (1574); Filippo Massini, *Lezione del Madrigale* (1588); Vincenzo Toralto, *La Veronica, ovvero del sonetto* (1589); Tommaso Correa, *De elegia* (1590); Cesare Crispolti, *Lezione del sonetto* (ca. 1592); Pomponio Torelli, *Trattato della poesia lirica* (1594).

6. C. Pellegrino, *Il Carrafa, ovvero dell'epica poesia*, edito in appendice a *Parte delle rime di D. Benedetto Dell'Uva, Giovan Battista Attendolo, et Cammillo Pellegrino* (Sermartelli, Firenze 1584), ora in B. Weinberg, *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, vol. III, Laterza, Roma 1972, pp. 307-344 (312, 335-336).

Pellegrino è infatti qualcosa di più della semplice imitazione 'ciceroniana': una forma di estrapolazione per cui ciò che viene imitato non è tanto l'espressione (dire diversamente, come proponeva Bembo, le cose di sempre) quanto il pensiero analitico che la sottende, onde rappresentare cose nuove con il rigore di sempre. Non si tratterà quindi di imitare ciecamente il passato, ma di applicarne la lezione a un presente dominato da ben diverse realtà, dal Verbo cristiano all'assolutismo. Ciò che propone Pellegrino è una riforma della poesia che non rinunci alla pratica ciceroniana dell'imitazione, così come si era affermata nella letteratura volgare 'tra Bembo e Giulio Camillo', ma la apra a latinismi, barbarismi, neologismi; a nuove e più sintetiche forme di espressione capaci di innestare nel volgare quel registro eroico che ancora mancava, di esprimere poeticamente ciò che gli antichi non conoscevano, e di dare pieno risalto all'ingegno del poeta. Riforma in cui i termini quasi-scientifici dell'arte poetica edotti dai classici serviranno a moderare i possibili eccessi, garantire che pur nella sua novità l'espressione rimanga decorosa ed efficace.

Di questa tematica (che riassume e sintetizza un trentennio di esperienze partenopee) Cortese riprenderà e svilupperà sia la preoccupazione di regolare la poesia secondo principi razionali che ne garantiscano la funzionalità comunicativa, che l'enfasi sull'originalità – quasi unicità – di qualsiasi dettato poetico degno del nome. Ne risulteranno posizioni almeno teoricamente più estreme, non più moderatamente riformiste come quelle di Pellegrino, ma radicali, seppure non del tutto concretizzate nella prassi, e per la contraddizione con certo atteggiamento aristocratico-conservatore (evidenziato dalle *Regole per formare epitalij*), e per le assai modeste doti poetiche. Tramite di questa radicalizzazione sarà la lezione di Bernardino Telesio, che lo porterà a trasformare il parallelo tra «termini dell'arte» e «principi nelle scienze» in rapporto di assoluta corrispondenza: una scrittura le cui regole sono dettate dalle rivelazioni della nuova filosofia naturale. Ma c'è di più, in quanto la loro applicazione alla poetica significherà soprattutto spostare l'attenzione dalle forme e dai contenuti della poesia così come erano stati codificati dalla tradizione, al modo in cui essa agisce sul lettore.

I punti fondamentali della filosofia telesiana sono riassunti con ammirabile concisione da William Eamon, e sarà bene tenerli presenti prima di tentare la ricostruzione della teoria letteraria di Cortese:

Rejecting the forms and categories of Peripatetic philosophy, Telesio insisted that nature must be understood «according to its own principles» (*iuxta propria principia*). Observation alone, he asserted, not reason or authority, was the pathway to true knowledge. When we let things speak for themselves, he thought, nature presents itself as a single, unitary physical substratum activated by the forces of heat and cold. Forms are produced by a Heraclitean struggle between the active forces of heat and cold to impress themselves in matter. Repudiating the Aristotelian view of prime matter as pure potency, Telesio asserted that nature is concrete and physical. But it is not inert; nor do forms arise by blind chance. On the contrary, nature is endowed with sensation by virtue of a subtle, corporeal 'spirit' that penetrates all things. Sensation enables nature to perceive which active principles are appropriate to it, to accept whatever tends to its preservation, and to reject whatever militates against it⁷.

Ancor più che l'insistenza sui sensi (le cui conoscenze, lo diceva già Aristotele, precedono di necessità quelle dell'intelletto) ciò che è nuovo, fertile di sviluppi futuri, è la volontà di fare *tabula rasa* dell'edificio scolastico. Invece delle forme aristoteliche, elevate a entità metafisiche pre-esistenti a una materia amorfa, ricettacolo passivo dell'intenzione divina, abbiamo una natura senziente che continuamente si ricompone secondo una logica precisa, che può essere studiata. Ciò non significa, come si è pensato, che il sensismo telesiano sia un precursore diretto del metodo sperimentale. In certo senso i suoi presupposti guardano indietro, ricollegandosi all'animismo (sia pure in versioni raffinate come appunto quella di Eraclito). Ma si differenzia dal pensiero precedente per il tentativo di spiegare le varietà dell'essere in termini che oggi diremmo materialistici. Lo spirito (*spiritus*) telesiano non è qualcosa di estrinseco alla materia, che la anima, ma una sua capacità intrinseca di reagire agli stimoli opposti del caldo e del freddo, onde garantirne la autoconservazione.

Passiamo ora a Cortese. Il suo punto di partenza, assai convenzionale malgrado la 'fede' telesiana, è la *mimesis*, alla quale è dedicata la parte più consistente e originale del breve discorso *Dell'Imitazione, & dell'Invenzione*, il cui scopo implicito è risolvere la confusione tra l'imitazione aristotelica e quella ciceroniana, che verrà inglobata nella categoria dell'invenzione retorica. Ma il problema immediato è distinguere più nettamente di quanto facesse Aristotele

7. W. Eamon, *Natural Magic and Utopia in the Cinquecento: Campanella, the Della Porta circle and the revolt of Calabria*, «Memorie domenicane», XXVI (1995), pp. 369-402: 383-384.

tra *mimesis* poetica e narrazione 'storica': un nodo per tutti gli esegeti cinquecenteschi in quanto – almeno per l'epica e la tragedia – Aristotele raccomandava storie vere, creando notevoli dubbi circa la specificità della poesia, e cosa ne determini effetti quale la catarsi. È qui che entra nel discorso l'imitazione ciceroniana, *sub specie* dell'invenzione, che Cortese identifica unicamente con l'espressione. Perché è attraverso la ricerca di nuovi modi di dire che la narrazione storica si trasforma in imitazione poetica, e questa ricerca dipende almeno in parte (sia pure con motivazioni diverse da quelle dei petrarchisti) dall'imitazione dei classici⁸.

È tipico però del metodo cortesiano di «ritrovare i principij naturali cercando dimostrare più tosto il vero delle natura, che la sottilità dell'ingegno», come osserverà nel trattatello *Delle figure* (p. 1) che il dialogo con Aristotele e i suoi interpreti non sia mai esplicito. Sono menzionati (o piuttosto vi si allude) solo quando si tratta di rilevare che i giusti fondamenti telesiani portano a conclusioni opposte. Scopo di Cortese è ridefinire l'imitazione «in quanto appartiene alle materie poetiche, & come differisca dalla inventione», per cui, senza stare a discutere «l'opinione di coloro che fin qui hanno scritto» ed «empire le carte mie dell'altrui fatiche» passa senza ulteriori indugi a «discopr[ire] quello che io intenda... Et sarà quello che fa la natura, ò l'arte, come sua opera, ridotto dallo scrittore ne' suoi versi, ò rime» (*Dell'Imitatione*, p. 1).

Fine dell'imitazione è rappresentare sia fenomeni naturali che azioni e passioni umane (dove già si nota una definizione dei possibili soggetti della poesia che comprende quel mondo delle cose che nella tradizione aristotelica, preoccupata di trattare le azioni dell'uomo quale membro della comunità, finiva per avere un ruolo marginale, decorativo). Ma soprattutto non basta che tali rappresentazioni siano in «versi, ò rime» per farne poesia, perché

sono due modi di scrivere, ò per via di voce sola che comprende, ò di azione esplicata... che s'alcuno vorrà descrivere la scrima con la voce che comprende, basterà che dica, scrimiscono. Ma se per via d'imitatione farà quella apparere à gli occhi dell'intelletto del lettore, come se fussero in atto

8. Vale la pena notare che mentre l'imitatione' cortesiana è quella aristotelica, la sua 'inventione' equivale al «trovare nuove locuzioni» di Pellegrino, superamento del concetto di imitazione ciceroniana, mentre poco ha a che fare con l'*inventio* retorica (trovare argomenti e dimostrazioni) o con l'altro senso che si dava allora al termine: trovare episodi e digressioni da intrecciare alla trama principale.

di scrima, come fe', & bene, l'Ariosto... *Fanno hor con lunghi, hora con finti, e scarsi* (*Dell'Imitatione*, pp. 1-2).

La distinzione è tra la semplice diegesi (concessa però «quando si vuole descrivere una attione lontana dal fine dello scrittore»⁹), e un'amplificazione che renda il senso della cosa o dell'azione, inteso qui in termini di *evidentia, energia* (i cavalieri impegnati nel duello), ma associato altrove anche con conoscenze più intellettuali – per esempio quando il Casa «volendo sopra il subietto de li occhi poetare, se gli offerse come le stelle ponno negli animali... & indi fe' maraviglie poetiche»¹⁰ (questo nel saggio di 'critica applicata', *Avertimenti nel poetare*, pp. 2-3).

Fu sicuramente questa identificazione della *mimesis* con saperi che noi definiremmo scientifici o para-scientifici a indurre Bolzoni e Quondam a cercare in Cortese una poesia che esponesse tali conoscenze, e in particolare la filosofia naturale telesiana¹¹. Facile comprendere allora la denuncia che nelle *Rime* questo progetto scade in un trito platonesimo, e la perplessità davanti a certe esemplificazioni, come quando, negli *Avertimenti*, dopo aver dichiarato che «saranno dunque le scienze ottime occasioni per generare concetti nobili», Cortese ricorda come egli stesso le ha impiegate nel poema *Il Guiscardo* per rappresentare i trombettieri che chiamano alle armi:

Accoglion quelli al petto ogni lor fiato
E da la bocca soffiano a la tromba,
E del sonoro suo l'erto steccato
Rompendo, l'aria forte ne rimbomba,

e aggiunge compiaciuto «che se queste arti fussero state note ad En-

9. In questi casi «non fa necessità l'imitatione, ma basterà la voce nuda», regola derivante da un più generico principio di funzionalità, perché «ponere l'imitatione in simile descrizione sarebbe soprabondanza pedantesca» (*Dell'imitatione*, p. 2).

10. 'Ponno' nel senso di 'influenzano'. Si riferisce a *Rime* xx, *Ben foste voi per l'arme e 'l foco elette*.

11. Pur essendo un aspetto poco evidente delle *Prose*, un controllo attento rivela che Cortese distingue rigorosamente tra *scienza* in generale (il sapere oggettivo, vero e dimostrabilmente tale), le *scienze* particolari (i campi in cui quel sapere è organizzato) e la *filosofia*, intesa non tanto come ramo delle scienze, quanto come loro fondamento euristico, insieme di principi che governano la nostra indagine del creato, «Essendo la scienza filosofica generale, ch'abbraccia qualsivoglia genere di sapere» (*Delle figure*, p. 16).

nio, non averia con la *taratantera* dato occasione di riso ai secoli futuri» (p. 5). Passi la mediocrità dei versi: le scienze qui si riducono a un vago accenno alla propagazione delle onde sonore nello spazio chiuso dove ha da svolgersi il duello. E la loro funzione, assai banale, è di servire da 'impalcatura' per una serie di effetti mimetici, permettendo alla *taratantera* di essere inserita organicamente nel discorso.

Parrà la scoperta dell'acqua calda, esplicitazione di quanto da sempre faceva la poesia, già rilevato da Aristotele trattando il rapporto contenuto-figure retoriche. Anzi, mentre egli ne sottolineava il valore conoscitivo, qui Cortese vi attribuisce una funzione puramente meccanica. Ma questo e simili esempi (specie quelli dati in un secondo saggio di 'critica applicata', *Regole per fuggire i vitij dell'elocutione*) tendono ad isolare aspetti particolari dell'imitazione, e dovranno essere letti in rapporto all'insieme della teoria cortesiana, che proporrà qualcosa di ben più ampio di una semplice glossa al concetto di *mimesis*. Perché pur partendo dalla *Poetica*, Cortese la sviluppa in una direzione diversa dai commentatori cinquecenteschi. Cresciuti sui manuali di retorica, questi tendevano a dare per scontato il legame funzionale tra contenuto e accorgimenti espressivi, e quindi il loro effetto sul lettore. Cortese invece li problematizza.

La teorica rinascimentale non si era interessata dei meccanismi della recezione estetica. Né più né meno della retorica, la poesia era fondata su assunti (i *doxa*, il decoro) condivisi da tutti, per cui una volta confezionato il testo secondo tali regole, era pacifico che avesse il dovuto effetto. Cortese capovolge il discorso. Non da questi assunti dipendono per lui le forme del testo ma dalla necessità che sia recepito correttamente dall'«occhio» del lettore. Occhio, beninteso, metaforico, dell'intelletto, dell'anima, che comporta però l'«imprimersi» materiale di un'immagine «nel conoscimento» dello «spirito humano intelligente». Perché data la natura fisica dell'uomo, il suo dipendere, secondo Telesio, dai moti che lo spirito trasmette ai vari organi del corpo, reagendo alle segnalazioni dei sensi, l'impressione non può che originare nella materialità della parola, il suo essere atto fisico oltre che intellettuale per chi la produce, e impatto altrettanto fisico per chi la recepisce. Ne deriva che il processo di fruizione «consiste nello spirito, che si muove uniformemente, et placidamente al movimento che si mosse lo scrittore componendo» (*Regole*, pp. 42-43). Il principio base di questa nuova poetica «secondo i principi della natura» sarà quindi quello di ade-

guare la forma del testo agli imperativi materiali, fisiologici, della produzione-ricezione del linguaggio, perché, come dichiara la *Lettera dell'uso delle vocali*, «se'l senso sarà mal sodisfatto, il discorso non farà il suo ufficio del discorrere proportionatamente, né l'intelletto riceverà l'immagine delle cose sensibili» (p. 31).

Altamente significativo che ciò sia detto in un testo dedicato a quegli aspetti fonici della poesia che costituiscono il primo momento di contatto tra autore e fruitore di un testo (Cortese sottolinea che pur leggendo solo con gli occhi sentiamo *fisicamente* i suoni delle parole, e solo da questi passiamo a conoscenze più astratte¹²). Visti in quest'ottica anche gli aspetti più curiosi e apparentemente arbitrari della poetica cortesiana acquistano un preciso significato, come per esempio la graduatoria estetica che stabilisce tra le vocali, a seconda «se daranno soverchio moto alle membra humane che pronuntiano... che di passo in passo... rendono col moto sconda la bocca nel proferirle da quello sito che viene collocato dalla natura» (*Lettera*, p. 29). La prima reazione è di trovarsi davanti a un'ennesima istanza di quel fastidioso senso del decoro tipico della comportamentistica dell'epoca (non sta bene contorcere la bocca cantando e simili precetti). Indubbiamente ad esso è strettamente imparentato: *sconcio* è termine d'obbrobrio tipico del lessico cortigiano, e altrettanto tipico è il tentativo di rifondare un giudizio di valore sul duplice appello alla «natura» e all'«arte». Ma stabilire un rapporto diretto tra regole della poesia e fisiologia umana è procedura che alla luce del sensismo telesiano ha un significato ben preciso, e per nulla arbitrario. I moti esteriori del corpo e quelli interiori dello spirito sono strettamente collegati, gli uni innescati dagli altri in un continuo processo dialettico. Se il discorso vuole rendere un senso di *gravitas*, «che... s'avicina all'immobilità», anche il moto delle labbra che lo pronunciano dovrà essere minimo, onde contribuire (vedremo come) a produrre un moto altrettanto grave nello spirito di chi lo ascolta.

Per quanto importante, la dimensione fonetica è però solo una minima parte del processo produttivo-recettivo dell'enunciato poetico, che si regge su qualcosa di più complesso e sfuggente che non il suono, il metro, gli ornamenti retorici e gli altri suoi attributi este-

12. «Se bene [il suono] stia nella lingua, et non nella penna, tutta volta sì come il suono entra per l'orecchie mentre riverbera l'aere, così il carattere entra per gli occhi mentre la luce aspersa in quello si diffonde a i lumi, già che mentre leggiamo gli scritti, tacitamente parliamo» (*Lettera delle vocali*, p. 31).

riori. Fondamento dell'imitazione è il concetto, senza di cui «la poesia sarà uno dire sterile, o mostruoso». Più di essere qualcosa che sta *dentro* il testo poetico però, il concetto in qualche modo lo precede, essendo

quella meditatione che lo spirito fa sopra alcuno obbietto che se gli offerisce, di quello c'ha da scrivere. Et qui s'avertisca che gl'idioti non confondano il subietto con il concetto... essendo il subietto la cosa di cui generalmente s'ha da ragionare, ma il concetto sarà quello che lo spirito mediterà di ordire in parole. Come per esempio, arme, amore, beltà, furore, & altri simili, che sortiranno nome di subietto; ma il concetto sarà esponere queste arme ridotte nell'occhio dell'animo, che imprimeranno al discorso, & alla cogitatione (*Avertimenti*, p. 2).

Definizione che certamente solleva più domande di quante non ne risolva: cosa significa qui 'meditatione'? che differenza passa tra 'obietto' e 'subietto'? in che senso le «armi ... imprimeranno» l'animo «al discorso, & alla cogitatione»? come si rapportano questi ultimi alla «meditatione» originale? Non credo però questa opacità comporti un tentativo di mistificazione. Al di là della condizione degli scritti a noi pervenuti, sembrerebbe trattarsi piuttosto di genuina difficoltà nel pensare ed esprimere qualcosa che ha scarsi precedenti o paralleli nella trattatistica.

Uno dei pochi è ancora una volta quello di Camillo Pellegrino, nel dialogo *Del concetto poetico*, databile, per la presenza tra gli interlocutori del giovane Marino, dopo il 1596, quindi posteriore alle *Rime et prose*¹³. Non è particolarmente utile però parlare di debito nei confronti di Cortese, né leggerlo come proposta alternativa alla sua. Piuttosto, stimolato dal dibattito del decennio precedente e dalla pratica della nuova generazione di poeti rappresentata da Marino, Pellegrino ritorna sul tema della 'locuzione', per chiarire attraverso la definizione del 'concetto' ciò che nel *Carrafa* era rimasto irrisolto. La sua è una strada filosoficamente più ortodossa, e però non priva di corrispondenze con la teoria cortesiana, che potrà aiutarci ad elucidare.

Anche per Pellegrino il concetto è qualcosa di più che non quell'immagine mentale della materia da trattare che fin dai tempi di Petrarca (*RVF*, LVXXVIII: *Quando giunse a Simon l'alto concetto*) era un

13. Il dialogo, conservato manoscritto nella Biblioteca Nazionale di Napoli, è stato pubblicato da Angelo Borzelli in appendice alla *Vita del cavalier Marino* (Priore, Napoli 1898). Citeremo da questa edizione.

luogo comune del pensiero estetico, «poiche senso sentimento e sentenza sono [suoi] sinonimi». Né si tratta semplicemente di quel contenuto morale tradizionalmente associato con la 'sentenza', perché subito Pellegrino sottolinea come, malgrado Bembo «non abbia nominato il concetto... si potrebbe dire che n'avesse ragionato, avendo egli discorso della locuzione, della quale il principale uffizio è di vestire i concetti, e perciò... è impossibile ritrovarsi locuzione senza di questi». Concetto e locuzione sono «sinonimi relativi che posto l'uno necessariamente vi s'intende l'altro»¹⁴. Certo, Pellegrino vuole presentare la sua poetica quale esplicitazione di verità secolari, ma fare dei due termini una coppia inscindibile comporta un modo nuovo di presentare il rapporto tra lingua poetica e conoscenza.

All'obiezione che «se bene la locuzione realmente contiene il concetto... il concetto può star senza locuzione, mentre formato nella fantasia e nell'intelletto» non viene in voce o in scritto espresso di fuori», Pellegrino replica distinguendo tra potenza e atto: «il concetto formato ch'egli è nell'intelletto è... in potenza propinqua di venir all'atto dell'espressione». Concetto e locuzione sono le due facce di un processo conoscitivo ch'è fin dall'inizio è squisitamente linguistico: «un pensiero o vero una cognizione dell'obietto più efficacemente rappresentante la natura di quell[o]... forma d'una lirica composizione. Onde ne siegue che la locuzione, sia quasi invece di Materia»¹⁵. Equiparare la locuzione alla 'materia' e il concetto alla 'forma' che ne determina la specificità implica il superamento di quell'immagine fortemente ideologica della retorica come veste, ornamento esteriore strettamente collegato al decoro sociale e alle distinzioni di rango, di un corpo pre-esistente (il significato), che aveva dominato tutto il dibattito cinquecentesco sul linguaggio poetico. Al suo posto abbiamo una materia (non semplicemente il lessico della poesia, o il repertorio di tropi e figure, ma piuttosto le loro possibilità combinatorie) che si organizza in comunicazione, atto espressivo, realizzando il potenziale significante della forma-concetto.

Il salto è notevole. Si è tentati di paragonare il trattamento pellegriniano del processo di apprensione-espressione estetica a quello idealista, di origine romantica (ma con ascendenti in quel Vico, pro-

14. Ivi, p. 330.

15. Ivi, pp. 330 e 338.

fessore di retorica, che forse qualcosa deve ai concittadini teorici della letteratura di un secolo prima¹⁶) per cui l'espressione poetica è «intuizione lirica», «momento aurorale della conoscenza». Ma a questo punto Pellegrino si tira discretamente indietro. Preoccupato ancora di rispondere alle critiche avanzate contro il *Carrafa*¹⁷, ritorna sulla definizione del termine locuzione. E malgrado l'ultima parte del dialogo proponga un più attento esame del rapporto tra locuzione e concetto attraverso l'analisi di alcuni sonetti, questa si risolve in una assai meccanica ricognizione delle argomentazioni e dei tropi in essi impiegati, che nulla ci dice del valore significante del concetto, ma anzi ci riporta alle poetiche convenzionali.

È invece proprio sul come il concetto passa dalla «potenza ... all'atto» che si soffermerà Cortese. Troviamo nelle *Prose* la stessa metafora forma-materia, ma impiegata non per definire il concetto, bensì l'enunciato che ne deriva, ribaltandone il significato. Pellegrino intendeva per «locuzione» sia i modi possibili di dire, desumibili dal patrimonio di scritture passate, sia i singoli enunciati che ne derivano. È in questo secondo senso che la locuzione è «atto dell'espressione», ma nell'accezione generale, astratta, che è «quasi materia» della poesia, che il concetto-forma organizza in significante. Cortese invece distingue tra «voci» – termine che impiega in senso lato (cfr. la saussuriana *langue*) per designare tutte le possibili scelte linguistiche, sincroniche e diacroniche¹⁸ – ed «elocuzione», per cui intende sempre e unicamente l'enunciato (cfr. *parole*), che «essendo un composto, haverà la sua materia, & la sua forma. Sarà la materia il senso, & la forma le voci» (*Regole*, p. 3). Qui è il 'senso' (da identificare non con il significato ultimo dell'elocuzione, ma ciò che rappresenta, il 'soggetto') ad equivalere alla materia; ed è la lingua ('vo-

16. Sospetto da certe assonanze tra le *Prose* e la *Scienza nuova* che il debito maggiore sia proprio con Cortese. Ma non è questo il luogo per investigarlo, né chi scrive si sente qualificato a fare di più che segnalarne la possibilità.

17. Il *Carrafa*, si sa, innescò la maggiore *querelle* della storia letteraria italiana, quando a nome dell'Accademia Fiorentina Leonardo Salviati prese le difese di Ariosto, criticando *inter alia* l'uso che Pellegrino faceva del termine locuzione.

18. «Le voci poi ò sono singolari (dico singolari... come cielo, terra, mare, pietra, fece, disse, pensò, et simili), ò sono accoppiate (cioè di più di una, come fece bene, oprò male... che i Logici chiamano predicati)» (*Delle figure*, p. 3). Ovviamente, l'impiego dei termini della moderna linguistica per descrivere le classificazioni cortesiane comporta una certa falsificazione; ma sarà comunque utile a sottolineare come la sua riflessione sul linguaggio, per quanto strumentale alla sua poetica, sia aperta a problematiche che generalmente la trattatistica rinascimentale ignora.

ci') ciò che l'informa, determinando il passaggio dal prosaico dato di fatto ad un plurivalente significante poetico. Insomma, è il linguaggio poetico a trasformare la narrazione in significati più complessi. Perché le 'voci' atte ad esprimere il 'concetto' sono qualcosa di più che non un semplice repertorio di vocaboli e frasi da cui scegliere: sono un dire figurato che attinge a verità superiori.

Parrebbe l'ennesimo appello al *logos* che dà accesso a una realtà *oltre* le cose, ma dubito sia veramente così, visto come, pur non essendo immune da influenze platonizzanti, Cortese ne rifiuta le applicazioni sapienziali, quelle «cose Hieroglifice & Cabalistiche» associate al nome di Giulio Camillo, ormai riconosciute come «vanità prescritte» (*Avertimenti*, p. 7). Per un propugnatore della «filosofia sensibile» il fondamento della conoscenza è l'«impressione» che il mondo materiale lascia nei sensi. La parola è in senso molto stretto *consequentia rerum*: non stadio intermedio tra la realtà immutabile delle idee e l'essere transitorio della materia, ma rappresentazione di un ordine che esiste solo, inequivocabilmente, nel concreto della natura. Le «voci» null'altro sono che segni convenzionali della nostra esperienza di essa natura. E non solo delle singole cose, ma dei rapporti che le collegano, in quanto il termine comprende (lo vedremo con maggior chiarezza tra poco) tutti gli aspetti della predicazione.

In questo Cortese si avvicina più ad Aristotele che a Platone. Eretto che mentre sulla corrispondenza tra parole e cose Aristotele fondava la ragione sillogistica, Cortese ha della conoscenza una concezione analogica. Aristotele definiva la natura come principio di mutamento, «fonte o causa di essere mossi e di restare fermi» (*Physica*, 192^b:22) strettamente collegato a quel *telos* che era la chiave di volta del processo deduttivo. Per Cortese invece essa è «uno istinto, ò uno ingegno delle cose, secondo la propria loro qualità di unirsi, ò disgiungersi tra di loro» (*Avertimenti*, p. 8). Ancor più che a Telesio (che non dice nulla di simile) tale concezione del mondo materiale si avvicina alle simpatie e antipatie dei Della Porta, per cui la natura è un sistema di interazioni fondato sul simile e sul diverso, e la scienza sta nel riconoscerle e sfruttarle¹⁹. Ma altrettanto interessante è la ragione di fondo dell'indagine scientifica, che la ricollega alla ragione empirica, induttiva, all'origine delle arti. «Questo istinto, ò ingegno» della natura, dice Cortese, «alle

19. Cfr. N. Badaloni, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, «Studi storici», I (1959-60), pp. 677-715.

volte manca... & allhora la natura è difettiva», per cui «l'arte poi è gita supplendo al difetto di quella, & questo ricercare di aiutare la natura ha dato origine alle scienze» (*Avertimenti*, p. 8). Come tutte le operazioni dello spirito, le attività intellettive e fabbrili hanno per fine la conservazione della vita (principio questo sì di derivazione telesiana). Sarà quindi l'analisi del duplice ruolo, conoscitivo e salutare, di quel pensiero analogico che è l'essenza del concetto a preoccupare Cortese nel testo chiave delle *Prose*, il trattato *Delle figure*.

Partendo dallo stretto legame tra «la lingua, & la mano... quella per ordinare, questa per eseguire; quella per esplicare l'animo con le parole, questa per confermarlo con l'opere; quella per partorire le scienze, questa per generare l'arti» (*Delle figure*, p. 2), già topico nella retorica rinascimentale, Cortese definisce la particolarità dell'uomo rispetto a «gli altri animali» in termini del legame imprescindibile tra parola e «consorzio» civile. Gli uomini vivono in comunità, supplendo collettivamente alle loro necessità. Tramite indispensabile della vita sociale è il linguaggio, che Cortese divide in tre «atti» distinti (il «suono» quale fenomeno materiale; la «voce» in quanto suono articolato; la «parola» intesa come sistema complesso, predicazione) ognuno dei quali ha un peso specifico nella sua teoria della recezione. Ma per svolgere a pieno questa funzione sociale, oltre ad essere comprensibile la parola dovrà farsi accattivante, perché «se... apporti nausea: gli ascoltatori fuggiranno chi ragiona, e 'l consortio si discioglierà». Ne consegue che «per fare intendere le voci, accade la figura necessaria, & per alletterarlo la dilettevole » (*Delle figure*, p. 4).

Le figure sono quindi dettate sia dal bisogno che dal piacere: esprimono ciò che non ha nome proprio, o che comunque il destinatario non conosce, attraverso ciò che gli è noto; e ripresentano ciò che già sapeva in modi nuovi, più appetibili – letteralmente tali, perché il diletto di cui parla Cortese è sempre in prima istanza stimolazione dei sensi, che per avere l'effetto voluto dovrà verificarsi secondo precisi criteri:

Lo spirito humano intelligente per ricevere l'immagini delle cose che li sono obietti alle scienze, tiene ... necessità ... della luce pura, & del moto soave; quella perche l'imagini se l'imprimano; questa perche nell'imprimersi non gli cagionino nausea, o molestia. Perché gli s'imprimano avvenne la figura necessaria; perché non habbia nausea o molestia la dilettevole. Perché lo spirito humano ragionevole gode di purificarsi, & di muoversi, & per fare queste due operationi ritrovò le scienze, che per quelle si purifica,

& si dilucida. Così move alle speculationi, & alle contemplazioni (*Delle figure*, p. 4).

Lo spirito dal quale dipende la vita senziente dell'uomo differisce da quello che pervade le sostanze inerti, la materia vegetale e gli animali inferiori, in quanto «intelligente», tramite tra conoscenze sensorie e saperi più astratti. Le fasi del passaggio dalle une agli altri non sono esaminate da Cortese (e solo parzialmente da Telesio). Né è sempre facile distinguere quali termini s'abbiano da intendere nella loro accettazione comune, quali nel senso tecnico della filosofia, e quali in senso del tutto nuovo, metaforico (Cortese direbbe sicuramente che trattandosi di «discoprire le cose incognite» non c'è altro modo di illustrarle che «per figure»). Ma ciò nonostante il processo mi sembra ricostruibile, almeno nei suoi aspetti essenziali.

Primo passo verso la conoscenza è l'imprimersi nella mente delle «immagini delle cose che li sono obietti alle scienze». Le condizioni necessarie perché ciò avvenga, «luce pura» e «moto soave», ricordano la *claritas* e la *consonantia* di San Tommaso. Ma mentre questi concepiva tali attributi dal punto di vista dell'oggetto, la prospettiva di Cortese è quella degli effetti che esso ha su chi lo percepisce. Luce e moto sono infatti termini assai precisi della psico-fisiologia telesiana. «La luce è faccia», manifestazione visibile, di quel «caldo» che è principio attivo delle cose in generale, e «sostanza dello spirito animale» in particolare, dice Cortese (*Delle figure*, p. 5) riassumendo Telesio. Il moto è la reazione dello spirito agli stimoli sensoriali provenienti dagli oggetti esterni, che determina le azioni dell'organismo. Un moto violento provocato da improvviso, forte contrasto tra caldo e freddo sarà dannoso alla sua conservazione; un «moto soave» la promuoverà, recando 'diletto'. Per dare luogo alla conoscenza lo spirito (un po' come un negativo fotografico) deve prima recepire in pieno la luce dell'oggetto, il suo partecipare più o meno del calore, e poi essere mosso da questa immagine a un moto conforme (che corrisponda cioè al particolare rapporto tra caldo e freddo in cui risiede la singolarità dell'oggetto) ma equilibrato, non eccessivamente debole o violento. Perché un movimento troppo lieve (derivante da un'immagine fioca) non potrà imprimersi sufficientemente nello spirito, mentre quello troppo forte (un bagliore improvviso) vi si imprimerà con tanta violenza da sopraffarlo.

In che consista la conoscenza intellettuale che il giusto moto innescato da quella sensoria produce non è detto, ma sembrerebbe collegarsi al riconoscimento di corrispondenze tra un oggetto e un

altro, quando lo spirito «come sarà purificato, dilucidato, & moverassi a bello agio, trapasserà col moto da corpo à corpo simile, o da obbietto ad obbietto simile, & quello sarà il discorrere» (*Delle figure*, p. 5). Cioè, del moto cagionato nello spirito da ogni oggetto sottoposto ai sensi la mente serba memoria (che la memoria delle cose sensibili consistesse nella capacità di riprovare i moti che avevano provocato nello spirito già lo aveva detto Telesio, adattando alla sua teoria l'ipotesi del *De memoria et reminiscentia* aristotelico circa la capacità della mente di serbare immagini delle cose conosciute attraverso i sensi²⁰). L'atto intellettuale – 'discorrere' nel senso di spaziare da una cosa all'altra, stabilendo una rete di rapporti tra di esse – sta nel riconoscere le somiglianze o differenze tra i moti cagionati da oggetti diversi, ed è a sua volta un movimento, reazione fisiologica, dello spirito.

Anche la poesia è discorso, processo conoscitivo-comunicativo: anzi, una forma particolarmente elevata di esso, che coniuga l'apprendimento con la gratificazione sensoria, obiettivo che Cortese fa coincidere con il *prodesse volunt, et delectare poetae* oraziano. Né è solo l'*Ars poetica* ad essere riletta ed approvata attraverso la lente del sensismo telesiano, perché quando Cortese aggiunge subito dopo:

Nè questi due modi di figurare [il *necessario* e il *dilettevole*] saranno tra di loro tanto strani che non possano congiungersi & accoppiarsi, imperoché il diletto, e 'l giovamento hanno gran conformità, & dalla conformità nascerà che si ritroveranno figure, che daranno insieme diletto, & utile allo spirito del lettore (*Delle figure*, p. 6)

è palese l'allusione alla geniale intuizione aristotelica (*Rhetorica*, 1410^b 10) che il piacere che proviamo nel comprendere le metafore deriva dall'apprendere facilmente più cose. E forte della «theorica naturale» telesiana (fondata cioè sulla natura fisica dell'uomo) Cortese procederà a dedurre dall'«esempio» dei poeti le «regole delle figure». Anche per lui infatti la pratica degli scrittori «più approvati» sarà fonte di precetti, ma con due differenze rispetto al classicismo rinascimentale: non si tratterà di semplice imitazione-variazione di ciò che essi già hanno fatto, ma di misurarlo contro precisi principi;

20. B. Telesio, *De rerum natura*, Libri VII-IX, a cura di L. De Franco, La Nuova Italia, Firenze 1976, Liber VIII, Cap. II: *Spiritum quae sentit imaginari memorarique et reminisci*.

e il loro studio non ne darà per scontata l'esemplarità, perché «il dotto quando è veramente dotto» (cioè «ha esperienza di scienze») «cerca di ritrovare errore ne' più perfetti ancora, & di elevarsi più di quelli» (*Avertimenti*, p. 9).

Dato che la cognizione di un oggetto origina nella reazione fisiologica (moto) dello spirito al rapporto caldo-freddo che lo informa, come si applica ciò alla 'theorica' delle figure? La parola opera su due livelli. In quanto suono, fenomeno materiale, provoca un suo effetto, un suo moto nello spirito. Ma in quanto significante ne ha un secondo, collegato all'oggetto a cui si riferisce, che la parola in qualche modo riattiva (e in rapporto a certi effetti che la parola può avere su di noi, l'idea è assai suggestiva). Come lo spirito passi da uno all'altro Cortese non lo dice, ma il senso complessivo del suo discorso è chiaro: la parola 'significa' perché il moto innescato dal suono-segno ne richiama un'altro associato all'oggetto denotato. Ora, nel caso di linguaggio figurato, il rapporto si fa triplice: il moto innescato dal suono ne produce un secondo collegato al vettore della figura, che a sua volta ne stimola un terzo collegato al tenore. Il piacere che ne deriva è dovuto alla sovrapposizione di questi movimenti in sintonia, che si risolve in uno solo, particolarmente evidente ed energetico (per ritornare ai termini con cui la retorica denotava chiarezza e forza espressive); e forse anche, platonicamente, alla corrispondenza con il più vasto moto dell'universo. Quanto all'utile, risiede nel fatto che qualora il tenore della figura corrisponda a oggetto ignoto, chi la recepisce acquisisce una nuova conoscenza – anzi due, perché a quella del nuovo oggetto va ad aggiungersi il riconoscimento della somiglianza che lo lega a quello noto, e quindi potenzialmente a tutto l'ordine del creato²¹.

21. Si confronti ciò che dice Telesio di come si possa giungere a conoscenza di un ente solo parzialmente noto attraverso i rapporti di somiglianza con cose che conosciamo nella loro completezza: «di un ente [di cui] sia stato conosciuto l'aspetto e ci siano invece ignote la natura e le forze, affinché anche queste diventino note, deve essere trovata la cosa che abbia ricevuto in sorte il medesimo aspetto e che ci sia integralmente nota, cioè di cui sia stato percepito non solo l'aspetto, ma anche l'azione, passione e operazione; quando questa cosa sia stata trovata, sono state parimenti scoperte anche la natura e le forze dell'ente di cui è stato percepito solo l'aspetto»; e viceversa, «quando si sia manifestata solo l'azione o anche la passione o l'operazione, mentre ci sia del tutto ignoto l'ente, se qualcuna di quelle che è posseduta sia vista in un ente perfettamente noto, tutte le altre, e anche tutto quanto l'ente diverrebbero manifesti». I due passi (per cui si veda B. Telesio, *De rerum natura*, ed. cit., Liber VIII, Cap. III, pp. 169-171), che do nella traduzione del cura-

Descritti i meccanismi per cui le figure operano sul fruitore, l'attenzione di Cortese nella seconda parte del trattato (e nei due scritti di critica applicata ad esso strettamente collegati) sarà volta ad illustrare quella necessità di assoluta coerenza interna dell'elocuzione che da essi meccanismi deriva. Prima però abbiamo un'ultima riflessione sui loro presupposti filosofici e fisiologici:

Lo spirito humano come istrumento dell'anima creata da Idio santissimo si nobilita per quattro modi: ò con purificarsi, ò con illuminarsi, ò con attenuarsi, ò con muoversi. Si purifica mentre scaccia le fuligini; s'illumina scacciando le tenebre; s'attenua ò s'assottiglia con ispandere la sua materia; & si muove con escuterlo dal ridotto della sede universale del cervello. Tal che se volessimo ritrovare il vero modo del diletto & della luce ne bisognerebbe fundare le figure sopra queste quattro qualità di quello; & tutto questo bisogna farsi con le parole delle figure, delle quali trattiamo le materie. Et però quelle saranno non varie, non oscure, non confuse, ò non lontane, perche la varietà sproportionata, l'oscurità caliginosa, la confusione atra, & la lontananza fastidiosa togliono allo spirito il gusto delle figure (*Delle figure*, p. 7).

Nella psico-fisiologia telesiana lo spirito, parte materiale del corpo, generata e mortale, è nettamente distinto dall'anima immortale e immateriale infusavi per atto di creazione divina, della quale è «istrumento», cioè tramite della conoscenza del mondo materiale e probabilmente anche di quel processo 'educativo' che dovrebbe elevare l'uomo a Dio²². L'uomo si costituisce in entità intellettualmente e moralmente cosciente, realizzando il potenziale dell'anima, attraverso le immagini e i moti derivanti dallo spirito, che «si nobilita» rendendosi più atto a servire da strumento di quelle conoscenze astratte, superiori, proprie dell'anima, cioè stimolando la propria natura calda. Perché lo spirito è una sostanza che circola lungo i nervi, le vene, penetra tutte le cavità del corpo, ed è maggiormente efficace quando resa tenue e fluida dal calore. Sua sede è

tore, sono già stati segnalati da N. Badaloni, *Sulla costruzione e la conservazione della vita in Bernardino Telesio (1509-1588)*, «Studi storici», XXX (1989), pp. 25-42:36.

22. Ma la discussione del rapporto anima-spirito, accennata da Cortese, è del tutto assente in Telesio. L'anima quale la descriveva San Tommaso non figura nella prima redazione del *De rerum natura* (1565). In quelle successive (1570 e 1586), dove Telesio si premura di introdurla in seguito alle censure ecclesiastiche, il suo rapporto con lo spirito (materiale, e quindi mortale) non è spiegato. Cortese sembrerebbe più preoccupato di conciliare la fisiologia telesiana con la dottrina dell'immortalità dell'anima, ma neanche lui scende nei particolari.

il cervello, e lì si concentra per reazione al freddo; ma per funzionare pienamente deve circolare per le cavità corporali – quindi la necessità di «escuterlo» (lat. *excutere*), farlo uscire da esso. Così i quattro «modi» che lo spirito ha di ‘purificarsi’ sono tutti funzioni del calore, che purifica, illumina, rende i corpi più leggeri («attenua») e ne stimola il movimento. A questi si oppongono altrettanti vizi che impediranno l’azione ‘purificatoria’ della figura sullo spirito, ad ognuno dei quali Cortese associa un epiteto che vorrebbe chiarirne la natura (l’importanza esplicativa degli epiteti è sottolineata più volte) ma serve piuttosto a intorbidire le già non pellucide acque del suo discorso, in quanto finisce per ricordare l’esatto opposto dei processi fisiologici che dovrebbero rappresentare: le ‘verità’ astratte, iniziatiche, dell’ermetismo.

Qui, evidentemente, l’intento classificatorio si scontra con lo sforzo di estrapolare da Telesio un lessico critico nuovo, e con la difficoltà di fondo di distinguere a scopo analitico quelli che in realtà sono aspetti dello stesso atto intellettuale. Purificarsi (ridurre a unità di principi la varietà delle impressioni sensorie), illuminarsi (ricepire il caldo che è fondamento della vitalità), attenuarsi (diventare più ‘sottile’ o ‘raro’ grazie al diffondersi del calore), muoversi (reagire alle impressioni sensorie traducendole in percezioni intellettive) non costituiscono operazioni dello spirito separate nel tempo, né operano in substrati differenziati di esso. Sono funzioni fisiologiche di quell’unico processo per cui l’uomo «si erudisce», passando dalla percezione di ciò che è specifico a cognizioni di valore più generale.

Così le «quattro qualità delle figure» collegate a queste funzioni, e gli opposti difetti (come pure gli ulteriori «vitij» esposti nelle *Regole*: oscurità, durezza, anfibologia, viltà, superfluità e stranezza), saranno da intendere soprattutto come strumenti che permettano di scrutare e correggere gli errori ‘scientificamente’ – in rapporto cioè ai vari livelli d’operazione dello spirito. E per quanto bizzarre possano sembrare alcune obiezioni mosse ai monumenti della poesia volgare, Petrarca compreso, non mancano di un fondamento logico, che ci aiuterà a capire il suo pensiero. Del resto, se Cortese si permette di criticarli, è per giusto spirito d’emulazione, fede nell’ulteriore perfezionabilità della poesia volgare, «che hoggi siamo nel merigio della lingua nostra». Nulla tolgono alla sua ammirazione appunti come quello sulla prosaicità di alcuni testi di Petrarca, «ove narra solamente», senza «partorire alcun concetto», o l’assurdità del sonetto *Rotta è l’alta colonna, e l’verde lauro*, «che per grande, & alta

che fusse [la colonna] poca ombra li poteva cagionare» (*Delle figure*, p. 10): censura pedante, ma non priva di una sua verità, in quanto sottolinea un aspetto del *Canzoniere* taciuto dai classicisti, foriero del gusto barocco.

Più severe le critiche mosse a Giovanni Della Casa: per esempio il continuo impiego della metafora del viaggio, corredata da parole come «opprime, & punge, & traviata, & grave», che più che agli 'affetti' del poeta fanno pensare a «un mulo fiorentino ben carico che non vada per la via, & ch'il mulattiero lo sferzi» (*Regole*, p. 14). Che il mulo spinto da tale squisito dicitore sia proprio fiorentino è una frecciata che non ci aspetteremmo dal seriosissimo Cortese, ma bene allude alle ragioni linguistiche di tale parsimonia figurativa, e si ricollega alle convinzioni anti-cruscanti di quasi tutti i letterati partenopei. Della Casa sarà infatti il bersaglio favorito di Cortese, che soprattutto sulle sue liriche esemplificherà i «viti dell'elocuzione». Ma per quanto pignole (e non di rado capziose) le sue critiche sono animate da una ragione di fondo più coerente che non la semplice opposizione all'egemonia toscana: il rifiuto di un modo di fare letteratura, quel 'dire parole' che alludono esclusivamente a testi precedenti, di chi al contrario è convinto che la poesia debba costruirsi sul delicato equilibrio tra concretezza sensoria, presa diretta sulla realtà, e raziocinio. Quello del Casa è un metadiscorso cifrato, iniziatico: chi già è in possesso del codice petrarchista capirà; chi no, s'arrangi. Tutto il contrario delle figure cortesiane, fondate su un rapporto tra ciò che è noto al lettore e ciò che, non noto, è da rappresentare, cosicché le «voci» poetiche si rinnoveranno di giorno in giorno, «su 'l discreto giudizio dello scrittore» per far fronte alle continue novità «dell'uso dell'arti» (che se non equivalgono al moderno concetto di 'progresso', vi assomigliano).

Per adempire questa funzione comunicativa si deve fare appello a tutti i livelli operativi del linguaggio: dalla scelta dei singoli vocaboli alla costruzione del periodo, dal suono ai rapporti logici tra vettore e tenore della figura, tutto deve adeguarsi al concetto da esprimere. Ivi comprese (ed è uno degli aspetti più nuovi della sua poetica) le associazioni semantiche che s'instaurano al di sopra dei rapporti logico-sintattici del discorso. Questo «suono di concetto», come viene chiamato distinguendolo dal livello fonetico del «suono d'intestura, o di voci» (*Avertimenti*, p. 14-15), risiede non nell'impatto della parola in quanto fenomeno sensibile, ma nell'evocare nella mente del lettore associazioni che rafforzino il concetto dell'autore. È tipico però dei limiti e delle rigidità di Cortese che an-

cora una volta la regola venga illustrata principalmente attraverso il vizio opposto:

Schivo suono fè il Casa, mentre volendo descrivere le trecce sopra la fronte bianca, & nel volto della sua Donna... pone le trecce nel latte; ché vedere ò immaginare capelli di donna dentro il latte fa schiva prospettiva (*Avertimenti*, p. 15)²³.

Qui mi pare che il critico non abbia tutti i torti: il significato figurato dei versi incriminati sarà chiaro, ma è almeno parzialmente vanificato dal non-senso delle associazioni da essi evocato. E per quanto originali il tentativo di spiegare il processo di fruizione poetica in termini telesiani, e certe intimazioni del pensiero linguistico moderno, la vera carica innovatrice della teoria cortesiana risiede nell'identificare nell'agire complesso e multivalente della poesia la sua particolarità.

Questa 'differenza' della parola poetica, e il principio di assoluta coerenza interna che ne deriva, aiutano a spiegare l'unica pagina delle *Prose* che riguarda un contemporaneo, là dove si passa da questioni di elocuzione alla scelta di argomenti degni del genere epico. La «materia ... eroica» dovrà essere «tale ... che nel tempo che si tratta, debba godersi, perche possa cantarsi». Ha sbagliato dunque chi ha scritto «l'impresa de'Christiani nel conquisto di terra Santa», perché «l'animo del lettore mentre vede che 'l fine dell'impresa non si gode, non resta col diletto, anzi viene desolato». E se si oppone che ciò è fatto per «spingere col poema gli animi de'Principi» alla guerra santa,

ha commesso maggior' errore, havendo trasgrediti i generi de'componimenti, perché mentre un dotto vuole inchinare o muovere gli animi principalmente, dee usare il genere oratorio istituito a questo: ma mentre trasgredisce il genere dell'orare c'ha per fine il movimento dell'anime, nel genere del poetare epicamente c'ha per fine il celebrare l'opere de gli Heroi confonde le dottrine (*Delle figure*, pp. 13-14).

Indubbiamente, il rifiuto del poema tassesco deriva dal fatto che quel *Guiscardo* in cui Cortese proponeva un ben diverso modello di poesia epica giaceva inedito da vari anni. Ma anche qui c'è una logica. Fare poesia significa 'imitare' una storia in modo da «impri-

23. Il sonetto incriminato (*Rime* xxxiv) recita «Son queste, Amor, le vaghe trecce bionde, / Tra fresche rose e puro latte sparte».

mere» nel lettore le sensazioni e i significati ad essa associati, che nel caso dell'epopea si riconducono alla celebrazione degli eroi. Cantare gesta il cui «frutto non si gode» comporta una fondamentale contraddizione tra questo fine e l'esito reale dell'impresa, che detrae dall'esperienza di lettura. Non meno della mancata corrispondenza del suono o delle associazioni di una figura con il senso. Si obietterà che un lettore cinquecentesco non godeva neanche il frutto delle imprese di Enea, e però le apprezzava lo stesso. Non è questo però il punto. Cortese parla per chi scrive oggi, e a suo modo propone una lettura moralmente e politicamente impegnata. Soprattutto però, parla per sottolineare che la poesia non si deve confondere (come quasi sempre succedeva) con la retorica: se vogliamo persuadere i principi della necessità di qualche azione, «oriamo». La poesia è altra cosa. Ma che cosa esattamente?

Il fatto che «fine» dell'epopea sia «celebrare l'opere de gli Heroi» potrebbe far pensare che malgrado le affermazioni contrarie, in fin dei conti la singolarità della poesia risieda per Cortese nell'essere una forma astratta, genericamente esemplare di epidittica, retorica esaltazione della virtù. Ma qui si parla dell'epopea *qua* genere, per cui «fine» è da intendere nel senso materiale di argomento («gli Heroi») e modo di svolgerlo («celebrare»), differenziando la poesia eroica non solo dalla retorica, ma implicitamente anche dalla tragedia, commedia, e lirica. E comunque non bisogna dimenticare che la figura poetica secondo Cortese «purifica», «illumina», «attenua», «muove» e infine «erudisce»: un crescendo di verbi che allude a funzioni salutari e cognitive più profonde della semplice persuasione, che fanno della poesia qualcosa che maggiormente si avvicina alla scienza.

Secondo Telesio, traiamo diletto dalle sensazioni nella misura in cui servono «alla nostra conservazione e vantaggio», e notava Badaloni a proposito «una sorta di interscambio tra la sfera della salute biologica e quella della bellezza e proporzione, quasi che l'operazione delle sostanze debba apparire a noi nella forma fenomenica della bellezza e dell'armonia»²⁴. Ma l'«operazione delle sostanze» è ciò che la scienza cerca di penetrare, per cui la fruizione estetica viene implicitamente associata non solo con la salute, ma con la conoscenza. Ed effettivamente per Telesio si sovrappongono, in quanto tutte e tre risultano dalla medesima disposizione dello spi-

24. N. Badaloni, *Sulla costruzione*, cit., p. 36.

rito, che purificandosi, illuminandosi, attenuandosi e muovendosi si rende atto a quel processo di memorizzazione-cognizione essenziale per il suo benessere.

Se è così, il valore dell'apprensione estetica risiederà nel disporre lo spirito ad essere particolarmente recettivo ai dati sensori, e grazie a questo acuirsi e perfezionarsi delle sue capacità, ad essere penetrato («imprimersi») dall'«aspetto... azione... passione... operazione»²⁵ di ciò che contempla, riconoscendovi le equivalenze che le collegano ad altre parti del creato. Il fatto estetico coincide quindi con un momento conoscitivo fondamentale, per cui seguendo Telesio Cortese si avvicina ancor più espressamente di Pellegrino all'estetica romantica e idealista. Ma con due importanti differenze. Per Cortese la conoscenza estetica non precede nel tempo né supera per verità quella scientifica, ma si articola in rapporto dialettico con essa. La scienza che già possediamo meglio ci permette di avvertire i rapporti tra le cose, che una volta realizzati in concetti poetici vengono ad aggiungersi al *corpus* del nostro sapere. Inoltre, mentre le poetiche idealiste tendono a non porre nessun diaframma tra intuizione e espressione, estetica e poetica²⁶, per Cortese apprendere per sé e rappresentare agli altri rimangono momenti nettamente distinti, mediati dal concetto. Ritorniamo dunque alla sua definizione. Il concetto «sarà quella meditatione» (non intuizione!) che lo «spirito intelligente» fa su un'«oggetto», la cosa o il fenomeno percepito dai sensi. Ma quando Cortese avverte di non confondere il concetto con «il subietto... la cosa di cui s'ha da ragionare», distingue implicitamente tra la «cosa» in quanto «oggetto» sensibile, e in quanto «soggetto» di un predicato, già parola da «ordire», articolare in pensiero complesso («discorso... cogitatione») che riconosca ed esprima i rapporti di somiglianza e differenza realizzati «nell'occhio dell'animo» dal confronto dei moti che l'oggetto della meditazione ha provocato nello spirito, con le impressioni preservate nella memoria.

Non è chiaro qui se il concetto risieda esclusivamente nella mente di chi lo formula, o se sia anche in qualche misura ciò che viene esposto nella mente di chi recepisce il discorso che ne deriva: il fruitore riceve semplicemente un messaggio, un significato, o

25. B. Telesio, *De rerum natura*, ed. cit., Libro VIII, Cap. III, p. 169.

26. Caso limite quello di Benedetto Croce, secondo il quale «ogni vera intuizione o rappresentazione è, insieme, espressione» (*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1902, p. 11).

tutto un processo conoscitivo così come si era incorporato (vedremo subito la rilevanza di questa metafora) nel concetto? L'osservazione che la fruizione poetica «consiste nello spirito, che si muove uniformemente, & placidamente al movimento che si mosse lo scrittore componendo» (*Regole*, pp. 42-43) farebbe pensare che sia il processo conoscitivo ad essere ricreato nello «spirito intelligente» del lettore tramite le «figure» dell'«imitazione». Né meno importante mi pare il fatto che le varie osservazioni sparse qua e là nelle prose circa il meccanismo di costruzione-espressione-recezione del concetto e delle figure, giocate sulla catena di traslati concetto-concepire-generare-partorire, indicano che questo processo implica non solo l'impatto materiale della parola, ma tutto un meccanismo di codificazione-decodificazione retorica. Così da parte di chi produce l'enunciato:

per prendere il concetto... collocare l'anima che concepisca, sarà necessario havere la mira alle discipline...Perche... mentre l'anima è dotta, facilmente dalle scienze coglierà il seme del suo parto... saranno dunque le scienze ottime occasioni per generare concetti nobili, iquali così generosi partoriranno (*Avertimenti*, pp. 3-5);

quanto da parte di chi lo recepisce:

si vede molte volte, che se bene il concetto è nobilmente partorito, & scelto, tuttavolta vi si ricerca alcuna cosa dal lettore... a guisa di chi partorisce felicemente, ma nel parto manca alcuno membro (*Avertimenti*, pp. 7-8);

le figure... non sono altro che nobili modi di dire... che generino convenienti immagini all'occhio di chi intende (*Delle figure*, p. 16).

Evidente che i tre verbi come li impiega Cortese non sono sinonimi, ma si riferiscono a momenti distinti: da una prima fase di apprensione-meditazione (*concepire*) a uno stadio di organizzazione-correlazione (*generare*) all'emergere di un'espressione, il testo poetico, che in quanto oggetto autonomo (*parto*) sarà recepibile dai sensi del fruitore. Né meno evidente mi sembra che apprendendolo il fruitore è condotto alle impressioni sensorie, e quindi alle conoscenze, che esso non tanto rappresenta quanto articola organicamente in sé.

Un'ulteriore indicazione di cosa comporti questa elaborazione del concetto in corpo poetico (e quindi come venga recepito) la troviamo nell'unico riferimento specifico che fanno le *Prose* al rapporto

concetto-voci-suono: «sì come il concetto è quello che si genera, così le voci saranno la disposizione del generato & il suono che si sentirà appresso sarà l'erudimento o le vesti di quello» (*Avertimenti*, p. 10). A prima vista il ritorno alla metafora corpo-vesti sembrerebbe un passo indietro. Ma per Cortese l'adeguamento del suono alla materia è motivato non dal decoro, ma dalla necessità che il primo impatto sensorio con l'enunciato poetico sia coerente con il suo significato, e predisponga lo spirito a riceverlo («erudimento»: presentazione in funzione del *prodesse* e magari, viste le origini del termine, ciò che dirozza, rende civile, capace di reggere il «consortio»)²⁷. E comunque, più importanti mi sembrano le due frasi precedenti, che fanno del concetto «quello che si genera», e delle «voci», le scelte semantiche, «la disposizione del generato». Non credo che le due forme del verbo si equivalgano. Il «generato» è l'elocuzione, o almeno quella parte di essa che pur non essendo ancora perfettamente 'rivestita' di suono si avvia a diventare corpo a sé, atto comunicante, mentre il concetto è «quello che si genera» nel senso di essere corpo *in fieri* (una differenza un po' come quella tra l'ovulo fertilizzato e il feto al momento che gli organi stanno per cominciare a operare autonomamente).

Questa idea di un enunciato che si sviluppa organicamente dalla 'concezione' originale sembrerebbe puntare in direzione opposta a quella di una veste sonora che viene dopo. Ma gli accorgimenti fonici esemplati da Cortese sono relativamente sottili, lavoro di lima che rimuove le ultime imperfezioni; e comunque sarà bene ricordare che culturalmente siamo quanto mai lontani dai valori di spontaneità e naturalezza di ascendenze romantiche che ancora colorano il nostro modo di pensare la poesia. Pur essendo altra cosa la poesia dall'oratoria, l'elaborazione retorica mantiene per Cortese una parte centralissima nella 'generazione' del testo poetico. Parlando di figure, non si distacca dagli schemi tradizionali. Si distacca però da quell'idea dominante dell'invenzione retorica per cui i nuovi modi di dire null'altro possono essere che variazioni su quelli antichi. L'invenzione cortesiana è qualcosa di più fondamentale, «esplicazione di ragione o di commodità o di esempio, non ancora da passati tocca, congruente alla materia che si tratta» (*Dell'Imitazione*, p. 5). Il poeta dice qualcosa di assolutamente nuovo che ci ri-

27. Vale anche la pena notare che, sempre negli *Avertimenti* (p. 7), 'veste' è dato altrove come sinonimo di forma, specie, aspetto esteriore che è però espressione di qualità intrinseche, essenziali.

vela il perché o come (*ragione*) di una cosa; oppure esprime qualcosa già noto con un'efficacia ed economia di mezzi non prima conosciuti (*commodità*) o ne illumina la natura per similitudine (*esempio*). Fa questo a partire dalla percezione di una somiglianza o differenza tra le cose (*concetto*) che la conoscenza delle arti (ivi compresa quella dei poeti passati) e delle scienze aiuta a identificare. Una prima fase di elaborazione del concetto comporta il suo articolarsi in parole che corrispondano proporzionalmente a quella percezione (l'esempio più ovvio è quello di una similitudine o metafora sviluppata secondo i criteri di chiarezza, coerenza interna, consistenza e propinquità delineati nel trattato *Delle Figure*); la seconda accertarsi che «suono di concetto» e «d'intestura», la «veste» che costituisce la prima superficie d'impatto dell'enunciato poetico sul fruitore, siano anch'essi perfettamente consoni con il concetto originale. Da questa il fruitore risalirà al 'corpo' dell'elocuzione, la disposizione in discorso, e quindi alla comprensione del concetto che rappresenta, «imitatione» del «soggetto» nella sua specificità, e allo stesso tempo nel suo inserirsi nel più ampio ordine delle cose: «figurato», dice Cortese, «dalla bellezza, & dal moto della soavità vergato, ò risonante all'harmonia delle scienze, ò dell'ordine dell'universo».

È nella ricerca di equilibrio 'dinamico' tra istanze retoriche e gnoseologiche; tradizione e innovazione; corpo del discorso e corpo dell'uomo; ciò che nella poesia è intuizione, modo nuovo di vedere e riportare le cose, e ciò che invece è tecnica dell'espressione, che risiede in ultima analisi l'originalità della teoria cortesiana della letteratura. Beninteso, permane in essa una notevole tensione tra senso intuitivamente organico della scrittura e quella volontà di regolamentazione tipica dell'epoca. Ma è una tensione potenzialmente più fertile di risultati di qualsiasi altra poetica tardo-rinascimentale, ristrette come esse sono in questa o quella ortodossia, oppure lanciate alla ricerca di improbabili sincretismi. Anche a prescindere dall'eventuale influenza pratica del suo pensiero sui coevi, mi sembra che risieda in questo il suo interesse per noi oggi. Compiuta ormai la rottura con quell'ultima progenie dell'idealismo romantico che era (lo si vede chiaramente solo ora) il modernismo, la questione del rapporto tra novità dell'arte, il suo puntare per ragioni al tempo stesso gnoseologiche e commerciali verso il futuro, e padronanza di tecniche espressive fondata sulle pratiche del passato, la sua lezione mi sembra ritornare di notevole attualità.

SYLVIE TAUSSIG

LE CAS EPICURE: UN PROCES EN REHABILITATION,
PAR GASSENDI

SUMMARY

De vita is Gassendi's first work on Epicure's life and thought. This work is of extreme importance because Gassendi exhumes Epicure from oblivion and tries to correct his controversial reputation. Collecting a number of different documents, Gassendi primarily focuses on Epicure's life and morality, and disregards the doctrinal aspects of his philosophy. Gassendi constructs *De vita* as a hypothetical trial staged in front of a court. Gassendi's 'trial' aims to determine whether or not Epicure was a depraved and insincere man. In this treatise, Gassendi invites the reader to reconsider and reinterpret Epicure's theoretical views.



Pourquoi Gassendi choisit-il de travailler sur Épicure? La question, abrupte¹, ne va pas de soi, à la fin des années 1620 où il commence à se pencher à la fois sur l'homme et sur sa doctrine. La lecture d'Épicure ne va pas de soi, et d'ailleurs il n'y vient pas de lui-même. Il n'est pas difficile de ne connaître du fondateur du Jardin que sa réputation exécration de débauché et d'athée: il faut, pour le guider, l'influence de son ami Naudé, qui lui indique le premier cette piste, et il faut aussi, en aval de son travail, l'influence de son ami Luillier, qui insiste pour que Gassendi publie quelque chose de son travail qui progresse. Ces deux figures d'amis sont très représentatives de l'engagement philosophique de Gassendi, à la fois fortement enraciné dans un cercle de proches et de familiers mais désireux d'ouvrir la philosophie à un plus large public et de fuir les apparences d'un savoir ésotérique. L'amitié entoure de part en part l'entreprise de Gassendi de redécouverte et de réhabilitation d'Épicure, dans un contexte fort défavorable au fondateur du Jardin. Jamais il n'a eu aussi mauvaise réputation que dans le climat de la Contre Réforme où les auteurs redoublent de virulence dans leurs ouvrages

1. Gassendi suit Épicure, proscriit l'usage de prologues et préfère attaquer *in medias res*: je l'imite ici.

apologétiques et se départissent des règles de la courtoisie, comme par exemple les livres du père Garasse qui l'associe aux 'mahomédans' et aux pires dévoyés. Le procès de Théophile n'est pas loin non plus, et les épicuriens sont mis au ban de toute réflexion philosophique. En fait, depuis la liste des athées qu'Isidore de Séville reprend au *De natura deorum* de Cicéron, rares sont les penseurs qui envisagent le cas Épicure indépendamment de ce cadre de détestation et d'abomination, où le philosophe épicurien disparaît sous l'homme épicurien et apparaît plus comme un bouc émissaire; épicurien, comme lucianiste, icadiste ou athée, est une sorte de qualificatif injurieux appartenant à la rhétorique de l'amplification et à la fatrasie où des noms sont donnés pêle-mêle, par liste, sans qu'on s'interroge davantage sur ce qu'ils cachent. Les exemples sont multiples: de Boccace à Garasse, des pères de l'Église à Charron², il y a un consensus assez général pour désigner Épicure comme le porc et le pornocrate, comme le maître de toute débauche et de tout avilissement. Bien évidemment, cette réputation de vice a eu tôt fait de s'imposer contre la lecture des rares textes qui demeurent d'Épicure, et les éditeurs de Lucrèce prennent soin de libérer l'élève des effets de la mauvaise réputation du maître et de le dédouaner de cette indignité³.

Quant à Gassendi, il est dans les années 20 un personnage provincial assez mal connu de la République des lettres, si ce n'est que son nom, associé à celui de Peiresc, renvoie aussi à son propre travail d'astronome qui lui confère une certaine aura et à la publication de son livre contre les Aristotéliens qui, difficile d'accès, ne doit pas avoir les conséquences gravissimes en terme de danger qu'on a trop tendance à lui conférer⁴. Il est par ailleurs en relation avec Galilée, dont les conceptions corpusculaires pour l'interprétation de la lumière le mettent sans doute sur la piste de l'atomisme ancien, comme le savant florentin se déclare parfois démocricéen.

2. Bien sûr, Gassendi n'est pas le premier à vouloir se pencher plus sérieusement sur Épicure; voir ma préface au *De vita (Vie et mœurs d'Épicure)*, édition bilingue, introduction, traduction et notes de Sylvie Taussig, éditions Alive, Paris 2001).

3. En fait, du point de vue de la piété, il semble que Lucrèce soit plus radical qu'Épicure qui a toujours respecté la pratique culturelle en cours dans sa cité.

4. Voir la correspondance de Mersenne à cette date (M. Mersenne, *Correspondance*, G. Beauchêne, puis PUF, puis éditions du CNRS, Paris 1933-1988).

Tel est le contexte de la découverte d'Épicure, mais celui de la publication de ses premiers travaux est un peu différent. Peiresc est mort, et cette mort qui a un moment déstabilisé grandement notre philosophe donne soudain à son travail un nouveau retentissement, par la publication de la *Vie de Peiresc*, en 1641; cette biographie, d'abord conçue à la fois comme un hommage rendu à l'ami mort trop tôt et comme un miroir des princes à l'adresse de son nouveau protecteur, le prince de Valois, est pour Gassendi une sorte de révélation, comme la mise en évidence de l'importance de l'histoire et la prise en compte de la dimension temporelle; sa philosophie, d'abord plus abstraite (la réfutation de la dialectique d'Aristote), s'enrichit d'une dimension morale et d'une interrogation sur le sujet; ce que Descartes opère dans les *Méditations métaphysiques* (qui datent aussi de 1641), cette exploration du sujet à travers le cogito, Gassendi le réalise par le biais d'autrui. Aussi, son premier ouvrage sur Épicure, qui paraît en 1647, n'est pas son travail philologique d'édition du livre X de Diogène Laërce, consacré à Épicure, mais la *Vie d'Épicure*⁵.

Une double question se pose donc: pourquoi Gassendi qui semble avoir découvert Épicure par le biais de la science, à savoir comme heuristique nouvelle dans le cadre de son étude sur la nature des choses, choisit-il de s'intéresser à l'homme Épicure par priorité?

À cette question, dont l'examen ne fait pas l'objet de la présente réflexion, on a envie de répondre rapidement et sous toutes réserves, que l'atomisme est une doctrine dangereuse⁶, qui risque de déclencher contre Gassendi des «tragédies»⁷, bien plus que ses *Exercitationes* qui étaient somme toute dans l'air du temps, comme réfutation devenue très commune de la scolastique, de ses méthodes et de ses dogmes. Notons d'ailleurs que c'est à la physique que Gassendi s'arrête dans ce premier ouvrage inachevé, ce qui invite peut-être à penser qu'il a eu dans l'idée, avant même de redécouvrir Épicure, de proposer une interprétation atomistique de la physique, pour la construction de laquelle il n'avait pas forcément besoin de ce recours à l'antiquité.

5. *De vita et moribus Epicuri*, Lyon 1647; les références faites par la suite le sont au *De vita* tel que dans l'édition des *Oeuvres complètes* de Gassendi, Lyon 1658, t. v.

6. Voir le livre de P. Redondi, *Galilée hérétique*, éd. française, Gallimard, Paris 1985.

7. Lettre à Schickard, 27 août 1630 (Gassendi, *Oeuvres complètes*, t. vi).

La seconde question s'impose: pourquoi-t-il consacré une période importante de son travail à l'examen de l'homme Épicure? Pourquoi ce long détour par la vie d'Épicure avant l'examen de sa doctrine?

Il est en effet nécessaire de prendre très au sérieux l'entreprise biographique chez Gassendi⁸; la *Vita Epicuri* n'est pas une pièce unique dans l'ensemble de sa carrière: j'ai cité la *Vie de Peiresc*, mais il y a encore, plus tard, la *Vie de Copernic*, celle de Tycho Brahé et des autres astronomes. Cet intérêt et ce genre philosophique qu'est la vie ne sont pas purement anecdotiques, non seulement parce qu'ils reposent sur une tradition bien avérée (les *Vies* de Porphyre, les *Vies* de Diogène Laërce), mais encore parce que les vies posent une conception de la philosophie où l'aspect théorique ne peut être détaché de l'aspect pratique, à savoir que la définition de la philosophie morale ne va pas sans une réflexion sur les mœurs *hic et nunc*.

Je propose donc la lecture de quelques lignes de la Préface à Luillier de la *Vita Epicuri*:

Tu me demandes... de rédiger et de t'envoyer tous les commentaires sur Épicure que j'ai, comme tu le sais bien. C'est que même si tu en as entendu autant sur tous les autres philosophes... tu as été tout particulièrement marqué par ce que j'ai exposé, en dehors de toute attente, sur la continence et la discipline de cet homme... plein de candeur et merveilleusement disposé envers tous ceux qui ont bien du mérite; aussitôt que tu as jugé que ce grand homme avait été diffamé sans le mériter du tout, tu as été charmé par l'idée de pouvoir le délivrer de toutes les calomnies dont il a été accablé et de pouvoir non seulement laver sa vie de toute souillure, mais encore montrer que sa philosophie (pourvu qu'on en efface un petit nombre d'erreurs, comme pour la philosophie d'Aristote) enseigne des dogmes très habiles sur la nature et très sages sur les mœurs.

1. LE PROCÈS

Le vent de calomnie et l'injure du temps ayant rendu la tradition épicurienne lacunaire plus que toute autre, l'entreprise érudite de Gassendi se fonde tout d'abord sur une démarche philosophique: un homme est accusé, mais il l'est sans procès, sans avocat, presque

8. Voir S. Taussig, la *Vie d'Épicure par Gassendi* (Colloque organisé à la Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 23-24 novembre 2000: *Epikureismus vom Humanismus bis zur Aufklärung, Recht, Politik und Moral*).

sans accusateur défini; il l'est parce qu'il l'a toujours été, et cette mauvaise réputation constitue un scandale philosophique⁹; elle résulte d'une évidente démagogie de la part des interprètes et des auteurs, témoignant d'un certain rapport à la foule.

Pour donner un sens au récit génétique de Gassendi, je me propose d'orienter ma réflexion sur l'entrelacement des trois thèmes de la calomnie, de la vérité et de la morale.

La construction en deux temps de la réhabilitation d'Épicure, d'abord l'homme puis les dogmes, maintes fois soulignée dans la préface et dans les hors textes¹⁰ suit le modèle des procès intentés par le Saint Office contre les auteurs soupçonnés d'hérésie. Le compte-rendu du procès de Bruno¹¹ est explicite: d'abord l'homme, les dogmes ensuite. La défense d'Épicure s'inscrit donc dans un cadre juridique tel qu'il ne s'agit pas d'examiner le fond de la conscience, mais des faits. Cet attachement aux faits a une double origine, une origine scientifique, Gassendi suivant dans son activité d'astronome le modèle défini par Bacon d'expérience et d'observation, de recueil exhaustif des données, et aussi une origine juridique, qui passe par les deux moments de la mise en évidence des griefs, *crimina*, de leur examen et des conclusions. La construction du *De vita* suit ce double formalisme, au sein des huit livres qui le composent. Les deux premiers sont en effet consacrés à l'énumération des faits *nus* (Gassendi emploie la même métaphore dans son dictionnaire¹² consacré à la recension exhaustive et sans commentaires des observations astronomiques de chaque nuit pour désigner les observations qu'il note *sans commentaire*) de la vie, des disciples et des œuvres d'Épicure, à verser au dossier: il y a là accumulation de données (les lieux, les dates, les noms, les titres) sans aucune interprétation ni parti pris. Les livres IV à VIII adoptent une structure binaire et passent par les deux temps de l'exposé des griefs et de leur réfutation, essentiellement grâce aux faits donnés dans les deux

9. *De vita*, Préface: «Je suis homme à être charmé des devoirs de l'humanité, incapable que je suis de supporter sans indignation que soit opprimé par la cohue humaine un homme que je juge innocent et tel que je trouve doux de lui porter mon soutien, si ténu soit-il... J'ai grand regret, j'ai même tout à fait honte, de le voir déchiré par des hommes qui, feignant d'être des Curii, vivent cependant des Bacchanales et se trouvent à des distances faramineuses de sa modération».

10. Voir B. Rochot, *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et l'épicurisme*, Vrin, Paris 1944.

11. Voir Firpo, *Processo*.

12. Gassendi, *Oeuvres complètes*, t. IV.

premiers livres et approfondis par différents témoignages issus des auteurs antiques, païens ou chrétiens, et par des démonstrations plus abstraites, disons de style judiciaire. La préface présente le défenseur, Gassendi; les deux premiers livres qui n'en faisaient d'ailleurs qu'un à l'origine¹³ présentent l'accusé; le livre III présente les accusateurs et propose une analyse passionnante de la calomnie. Les témoins à charge et à décharge sont présents tout au long du texte, et Gassendi enrichit sa réflexion et sa démonstration de tous les textes qu'il a pu rassembler sur Épicure, pour ou contre, dans l'ensemble de la tradition¹⁴.

Le thème de la calomnie joue à mon sens un rôle essentiel dans le choix par Gassendi du cas Épicure. Cela est confirmé par la citation de Sénèque¹⁵ mise en exergue au *De vita* qui a de quoi surprendre, comme la convocation d'un stoïcien sur le banc des témoins à décharge. Mais outre le fait qu'effectivement, Sénèque a dit bien des choses en faveur d'Épicure et des épicuriens, cette citation permet d'analyser la genèse de la vocation philosophique, née de l'étonnement et du scandale. Gageons que Gassendi a été attiré par le cas Épicure précisément parce que sa mauvaise réputation prenait des dimensions telles qu'elle constituait un scandale. La dénonciation de ce scandale le préoccupe au plus haut point, à la fois dans le sens de l'honnêteté intellectuelle, mais aussi par exigence de justice; elle donne à Gassendi l'occasion d'analyser le pouvoir de l'autorité et d'un discours autorisé, d'analyser les mécanismes de la communication. En dernier recours, elle permet d'ôter le voile qui interdit l'accès à la philosophie même d'Épicure, dont il se garde bien d'examiner ici le moindre détail.

13. Voir l'article de C. R. Palmerino, *Pierre Gassendi's De philosophia Epicuri universe rediscovered*, «Nuncius», XIV (1999), pp. 263-294.

14. Gassendi s'arrête très peu sur les modernes, qu'il se contente de citer et à qui il rend hommage, estimant qu'ils ne disposent pas de plus de documents que lui-même; leurs arguments n'ont pas le poids de l'authenticité; mais comme le *De vita* lui-même, ils font état et discutent des constats tirés des anciens.

15. Sénèque, *Vit.* XIII, 5, ss.: «Ma pensée à cet égard (je l'exprimerai malgré l'opposition de nos démagogues) est qu'Épicure a donné des préceptes saints et droits et même, si tu y regardes de plus près, sévères. C'est pourquoi je ne dis pas comme la plupart des nôtres que la secte d'Épicure est maîtresse de turpitudes; mais je dis ceci: elle a mauvaise réputation, elle est mal famée, et à tort. Et cela, nul ne peut le savoir sans avoir été d'abord admis plus à l'intérieur».

2. LES PARTIES EN PRÉSENCE

Il convient d'abord de désigner les accusateurs, comme Gassendi le fait dans son livre III: il y a d'une part les stoïciens, qui se sont d'emblée déclarés hostiles et ont fait circuler des lettres calomniatrices. Cette attitude provient de la jalousie strictement personnelle de Zénon puis de Chrysippe, qui craignaient de voir l'école rivale gonfler ses effectifs, au détriment de la leur. Par démagogie, ils ont eux-mêmes accusé la philosophie d'Épicure de démagogie¹⁶. Cela n'a pas empêché les personnes de se porter vers Épicure de telle sorte que les stoïciens ont fomenté une cabale et dénoncé les effets pervers du mot de volupté¹⁷:

comme la simplicité des mœurs et de la doctrine épicuriennes balayait leurs paroles et que leurs immenses promesses auprès d'hommes très peu sensés perdaient tout impact, ils en ont conçu une haine immense et éternelle envers Épicure. Aussi ont-ils imaginé de saisir l'occasion du mot de volupté et de calomnier Épicure en disant qu'il le prenait dans un sens obscène, c'est-à-dire celui de la voracité et des plaisirs de l'amour et qu'il rapportait la vertu à la volupté comme une servante à sa maîtresse.

La diabolisation des épicuriens est devenue une pratique à part entière chez les stoïciens, qui devaient, avant tout examen d'une question philosophique, proférer des insultes contre le Jardin. Cette pratique s'est développée et amplifiée au cours des siècles, sans qu'il y ait plus même antagonisme en terme de personnes¹⁸:

Sans doute Épictète a-t-il conçu ses harangues en suivant la rumeur répandue sur Épicure, car les oreilles de ses auditeurs, gagnées par avance, n'auraient pas été assez équitables pour entendre les autres exposés qu'il aurait faits sur la vertu d'Épicure. Il est en souvent ainsi qu'il vaut mieux entretenir avec soin une opinion préconçue que l'arracher aussitôt.

16. *De vita*, III, 2: «Zénon a nommé la secte d'Épicure démagogique d'après son interprétation bâtarde précisément parce qu'il arrive communément que les hommes, tout en magnifiant en parole la vertu, se vautrent cependant en réalité dans des voluptés obscènes... Sa secte a constamment décrié Épicure comme s'il avait fondé une cuisine ou un lupanar et non pas un gymnase réservé à la philosophie, et elle a toujours soutenu que selon Épicure, la douleur n'était pas opposée à la volupté, ni le vice à la vertu (comme il aurait fallu), mais que c'était la volupté qui était opposée à la vertu».

17. *De vita*, III, 2.

18. *De vita*, III, 3.

Cette tendance s'est plus largement développée dans les différentes sectes, notamment chez les académiciens (Cicéron ou Plutarque, ou chez Galien).

Ce sont ensuite les pères de l'Église, qui ont emboîté le pas à cette critique générale et à cette mauvaise réputation déjà fortement instituée et qui ne reposait déjà plus sur aucun fondement doctrinal. Le nom d'Épicure étant devenu le symbole de la dépravation morale et de la débauche, ils se sont emparés de cette tradition sans même en revenir aux quelques textes subsistants, en ce qu'ils avaient effectivement besoin d'un symbole fort pour marquer les esprits des gens qu'il s'agissait de convertir en les séparant du paganisme ou bien pour enraciner plus profondément, chez les personnes déjà converties, la haine des passions corporelles¹⁹:

Sans doute ne purent-ils pas être plus équitables envers Épicure que ne l'avaient été les auteurs païens, d'autant qu'ils n'ont apparemment pas vu pour la plus grande part les livres mêmes d'Épicure. Mais ils ne durent pas non plus l'être, étant donné qu'ils ont surtout cru qu'Épicure était tel qu'il était communément décrit.

Car bien évidemment c'est le mot de *volupté*, qui pour Épicure est la fin de la philosophie et de la vie heureuse, qui a été à l'origine de cette campagne proche de la cabale.

Par la suite, le temps a fait injure aux textes antiques, et Épicure est le tout premier la victime de la méconnaissance générale: son nom n'apparaît plus que comme le bouc émissaire de ces deux traditions de pensée, qu'elle soit philosophique, de source stoïcienne, ou chrétienne qui rapproche Épicure des striges, des sorcières, des musulmans²⁰.

Gassendi décrète presque une sorte d'innocence des pères de l'Église en l'occurrence, et il souligne chaque fois les maximes qu'ils ont citées d'Épicure comme vertueuses, sans citer son nom, soit parce qu'ils ont réellement ignoré qu'il en était l'auteur, soit qu'ils aient préféré le dissimuler à leur public de peur de jeter la confusion. En fait, ils parlaient et écrivaient à une époque de fondation du christianisme, à une période de lutte, conscients de ce que le triomphe ne leur était pas garanti, et ces simplifications avaient va-

19. *De Vita*, III, 9.

20. Comme on le retrouve pêle-mêle dans le livre du père F. Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, Paris 1623.

leur militante. Elles sont graves, mais non pas inexcusables. Aussi l'époque moderne, celle de Gassendi, rend-elle possible un procès en réhabilitation, une fois que la vraie religion a définitivement triomphé du paganisme et qu'il ne s'agit plus de créer et entretenir des figures pour personnifier le mal.

Une fois Épicure devenu l'incarnation de la débauche, les autres ont suivi par habitude ou par réflexe, mais encore parce que les personnes qui étaient réellement des débauchés se sont abritées derrière ce nom déjà honni pour trouver un répondant à leur turpitude: tel Pison²¹, dénoncé en tant que tel par Cicéron, mais bien plus tard les goliards dont les chants font l'éloge, toujours sans fondement, de la volupté épicurienne. Les poètes ont utilisé cette personification commode, les auteurs comiques se sont emparés de la bonne aubaine pour amplifier encore le mouvement. Quant à ceux qui auraient pu lutter contre ce courant majoritaire trop enclin à décrier Épicure, soit ils ont, à l'exception de quelques-uns (dont Sénèque²²), manqué de courage, soit ils furent eux-mêmes pris dans des passions personnelles (Galien²³ qui avait pour ennemi un médecin épicurien).

Passant ensuite à la description des destinataires de la calomnie, Gassendi distingue le groupe de ceux qui appartenaient au Portique (ou à l'Église) dont il s'agissait, chaque fois différemment, de resserrer les rangs en désignant un ennemi commun qui catalysait l'ensemble des pratiques et des valeurs à bannir absolument; il s'agissait encore de leur en imposer par une pratique autoritaire de la doctrine. Or cela qui est éminemment critiquable pour une doctrine vraie, comme est la religion chrétienne alors qu'il n'est nul besoin de coercition pour que les esprits y adhèrent l'est encore infiniment plus pour les stoïciens dans la mesure où leur doctrine est fausse et conduit principalement à nier la liberté humaine, que ce soit la liberté d'agir face à un destin qui détermine absolument, ou en terme de liberté de pensée. À l'inverse les épicuriens, qui n'étaient soumis à aucune pression de ce genre, ne firent presque jamais défection de leur secte qui a elle-même perduré après que les autres se furent éteintes.²⁴

21. *De vita*, III, 5.

22. *De vita*, III, 3.

23. *De vita*, III, 8.

24. *De vita*, IV, 8 et II, 5: «Mais Diogène Laërce, qui vient après Lucien, montre

L'autre groupe se compose de ceux qu'il fallait convertir; se pose ici principalement le problème particulier des chrétiens. Gassendi n'est pas original sur ce point, mais il reprend le modèle de défense traditionnel des philosophes de l'antiquité, mis en place au courant du xvi^{ème} siècle, tel qu'ils sont tous mis à la même enseigne en matière religieuse: ayant vécu avant le Christ, ils n'ont donc pas bénéficié de la Révélation. À ce titre, on ne peut accorder plus à Aristote ou à Platon qu'à tous les autres, mais il faut ne juger que leur raison et leur moralité²⁵. Épicure est même plus recommandable que tous les autres, dans la mesure où il a rejeté les pratiques et les conceptions superstitieuses de telle sorte que sa vision des dieux, définissant une piété filiale, telle qu'ils ne sont pas enchaînés par les besoins et les prières des hommes et qu'ils sont indemnes des sentiments de colère ou de pitié, prépare mieux au vrai culte que les autres manifestations d'une piété purement servile. C'est ainsi que les épicuriens ont été accusés de ne pas rendre de culte aux dieux, ou bien de le faire par hypocrisie, alors qu'en fait ils avaient seulement une exigence plus pure et que d'autre part ils donnaient de la valeur au culte en tant que culte, vidé de son contenu anthropomorphe.

La calomnie a donc des tenants et aboutissants d'ordre psychologique, outre l'ignorance, les différents interprètes ayant cru sur parole la tradition calomniatrice qui s'offrait à eux et reçu cette parole comme venant de maîtres, donc incontestable. La nature humaine est telle que, par orgueil, elle préfère recevoir un discours qui la hausse, plutôt que la vérité: les stoïciens ont mis le sage au-dessus de la nature humaine, comme un dieu, contrairement à Épicure qui

que, si toutes les autres successions des philosophes étaient presque éteintes, la succession d'Épicure persévérerait sans interruption et qu'une direction des disciples succédait à la précédente d'innombrables fois de suite. Numénios chez Eusèbe ajoute qu'une telle succession a persévéré jusqu'à son époque et qu'elle dure encore, de sorte qu'elle semble devoir se poursuivre dans l'avenir».

25. *De vita*, iv, 3: «Je ne pense pas qu'il faille s'attacher à la question de savoir si Épicure a rendu un culte à dieu; mais qu'il faut plutôt rechercher s'il s'est bien comporté en rendant son culte à la nature divine. Mais tout d'abord personne ne dirait qu'il faut attendre de lui le culte dont nous déclarons qu'il fut vrai et légitimé seulement à telle époque, à savoir prescrit aux juifs; en vérité on ne pourrait l'attendre d'Épicure sans mettre sur le même plan Platon, Zénon et absolument tous les autres. Aussi reste-t-il à examiner ce qui convenait mieux à la nature divine, dans les ténèbres qui caractérisaient tout ensemble à la fois Épicure et tous les autres».

plus humain par nature et agissant de bonne foi et simplement, n'a pu approuver ces vantardises; conscient de l'imbécillité humaine, il a pesé ce que des épaules pouvaient porter, ce qu'elles rejetaient. Il a facilement vu que les fracas dont tonnait le Portique, une fois ôté l'apprêt et l'orgueil des mots, n'étaient que de purs vœux; aussi a-t-il imaginé une vertu et une sagesse dont la nature humaine soit capable. Il vit en outre que tous les hommes, conduits par la nature, étaient portés vers quelque volupté quoi qu'ils fissent; mais il découvrit, après avoir évalué tous les genres de voluptés, qu'aucune n'était plus générale, plus constante, plus désirable que celle qui consiste dans la santé du corps et la tranquillité du cœur²⁶

C'est que la foule n'aime pas l'effort et lui préfère les promesses, se contentant du spectacle de ce qu'elle ne peut obtenir de son travail et de son intelligence.

Pour autant, en dehors de Zénon, Chrysippe et de certains stoïciens plutôt acharnés (Cléomède), Gassendi ne fait pas le procès des détracteurs d'Épicure, ou du moins c'est un procès où il joue aussi la défense: en fait, cette attitude de modération apparente, qui a été critiquée comme la preuve manifeste de ce qu'il ménage la chèvre et le chou, peut être interprétée plus finement dans le cadre de la réflexion globale de Gassendi sur l'histoire: chaque époque définit en fait ses modèles d'interprétation en fonction de ses besoins; les hommes ne sont pas foncièrement mauvais, avides dans l'absolu de calomnier et de déprécier, mais leur pensée répond aux exigences et contraintes du temps. Il est aux pères de l'Église de diaboliser Épicure en fonction de leur souci de catéchèse, mais Gassendi se doit de le réhabiliter en tant que son époque, définie par l'ambition scientifique à laquelle il participe, veut fonder en raison le recours à l'expérience, par exemple, ou éliminer complètement l'idée d'une efficacité divine dans les choses de la nature ou encore trouver des arguments théoriques en faveur de la constitution de la nature des choses en atomes et en vide.

3. LA PROCEDURE

Gassendi construit son procès en réhabilitation selon la méthode juridique que constitue la démarche érudite. L'érudition n'a pas un rôle d'apparat; il ne s'agit pas de jeter de la poudre aux yeux et de s'orner par vanité mondaine d'un savoir inutile, mais bien plutôt de

26. *De vita*, III, 1.

donner des faits et des preuves, accumulés dans le ‘garde-manger’ que constituent les textes subsistants. Gassendi fait à cet égard feu de tout bois: il rectifie les dates, cite le testament d’Épicure, dresse des listes qu’il veut exhaustives (listes de disciples, listes d’œuvres, etc.), examine absolument tous les témoignages, qu’ils soient à charge ou à décharge, pour éclairer les moindres points de la controverse. Les citations et les références ne relèvent pas de l’enjolivure ni ne révèlent un manque d’audace, le besoin en quelque sorte de s’abriter derrière une autorité, mais elles poursuivent trois objectifs: d’abord l’honnêteté à la fois pour et contre Épicure, Gassendi ne voulant rien cacher de ce qui pourrait servir à défendre sa cause, mais ne rien taire non plus; l’intégralité ensuite, qui revient à une plus grande intégrité, l’érudition étant fondée sur un principe moral; la pédagogie enfin, car Gassendi donne à son lecteur tous les moyens de porter son propre jugement. Les citations et références mettent ainsi fin à la série des autorités et contribuent à rendre la pensée plus autonome²⁷:

Je ne suis pas homme à revendiquer mordicus son répondant ni à le défendre, fût-ce en jetant de la poudre aux yeux. Et bien plus, s’il apparaît d’aventure avec certitude que les reproches qu’on lui fait ne sont pas des calomnies et qu’il a lui-même péché en réalité et qu’il n’est pas désapprouvé à tort, je ne serai personnellement vraiment pas le dernier à instruire son procès, alors que je m’applique à le justifier seulement parce qu’il me semble, à mon avis, qu’on le critique hors de toute justice et de toute équité. C’est pourquoi, sans violer ni amputer la vérité des faits, je propose seulement des éclaircissements et des conjectures qui, s’ils n’ébranlent pas tout le monde, me donnent cependant des certitudes pourvu que j’agisse de bonne foi.

Mais la procédure d’un procès renvoie à un processus historique; l’érudition et ses exigences jouent un rôle fondamental par rapport à l’histoire. En effet, elles révèlent l’évidence que le texte a une histoire, qu’il a pu être altéré par le temps ou par la volonté de quelques-uns et que donc l’histoire des doctrines va de pair avec la mise en évidence que les interprétations transforment tout autant que les altérations textuelles pures. L’érudition, c’est-à-dire la mise en évidence de ces différentes strates, révèle que la liste des interprétations divergentes en dit long sur les interprètes eux-mêmes, définis aussi comme personnes et non pas dans la vérité absolue d’une doc-

27. *De vita*, IV, 3.

trine, en tant qu'elle échapperait, une fois écrite, à l'emprise de l'histoire: c'est pour cette raison que l'affaire de la mauvaise réputation d'Épicure n'est pas purement anecdotique. En tout cas, au XVIII^e siècle, le travail sur les textes prend une dimension très importante, plus importante encore peut-être que l'observation et l'expérience sur les choses de la nature, dans la mesure où il s'agit aussi de mettre en balance des textes contre un texte faisant figure d'autorité; et c'est Aristote. Mais derrière Aristote se profile immédiatement la Bible elle-même: on commence à imaginer que le livre des livres a lui aussi une histoire. Le mouvement de l'érudition, qui avance de façon sûre, sur des preuves matérielles élaborées selon une méthode, permet de couper court à la série des opinions.

Il est bien sûr paradoxal et forcé de suggérer ici que la réhabilitation d'Épicure par Gassendi n'a rien à voir avec la mise en place du paradigme atomistique dans les sciences en tant qu'il n'a nul besoin de l'atomisme antique pour poser les bases de l'atomisme moderne²⁸, mais qu'elle prend tout son sens dans la définition d'une morale²⁹. Cette morale est définie à la fois par la vie d'Épicure, telle qu'il l'a vécue, selon les pratiques d'hygiène, d'alimentation et de santé qu'il a toujours suivies pour une absence de douleur dans le corps, selon ses relations avec la cité et ses lois, selon sa piété vis-à-vis de ses parents, de ses amis et de ses disciples, selon le rapport qu'il a entretenu avec le savoir, utile seulement en ce qu'il contribue à la vie heureuse, selon le culte qu'il a décidé de rendre au dieu, filial et dégagé de toute superstition, de manière à obtenir la paix du cœur; mais la morale est définie aussi par l'exigence de justice à laquelle Gassendi répond fondamentalement en réhabilitant un homme injustement décrié.

28. On a d'ailleurs beau jeu de constater les différences, d'une part en terme de finalité – Épicure propose des hypothèses scientifiques multiples pour libérer le cœur des terreurs vaines et propose un modèle matérialiste pour faire l'économie des dieux; Gassendi veut connaître la nature aussi pour connaître et contempler Dieu – et en terme de contenus (le passage des atomes aux corpuscules, par exemple).

29. Je ne parle pas du tout ici de la canonique épicurienne: elle ne suscite ni critique ni calomnie ni censure à aucune époque; Gassendi la reprend et la développe comme un instrument essentiel pour l'ensemble de ses découvertes à la fois dans les sciences dites 'dures' et dans les sciences humaines, pour autant que cette distinction ne soit pas trop anachronique pour le siècle classique.

4. LE JUGEMENT

Pour répondre à la requête de Luillier, il ne suffit pas d'employer de justes preuves et des arguments fondés dans la réalité et les témoignages qui démontrent la vertu d'Épicure et la très grande valeur morale de la volupté qu'il prône³⁰, il faut encore ne pas réserver la volupté de la réhabilitation 'juridique' à un petit groupe d'érudits ou de membres de la république des lettres qui sont enclins par culture, de mal disposés qu'ils étaient sans preuve envers Épicure, à admettre les conclusions de Gassendi de même que les juges ont acquitté Bruno. La chose doit être communiquée à la foule, puisque c'est dans un rapport d'abus de confiance et de manipulation de la foule que la mauvaise réputation a été propagée; bref la foule, forte de cette instruction, doit apprendre à quitter son état de foule, c'est-à-dire que le bannissement de l'argument d'autorité doit lui apprendre à utiliser les lumières de la raison présentes en chacun et qui ne demandent qu'à être développées, pour s'affranchir de son état de servitude (de mouton de Panurge, suis-je tentée de dire) et permettre de penser par elle-même, ce qui est une des missions spécifiques du 'courant libertin'. La vérité et l'instruction marquent aussi la naissance du courage intellectuel: sans argument, on est sans courage³¹, et l'on ne peut oser avancer telle conception de la vérité, fût-elle plus exacte. On est condamné à un rapport de pouvoir. C'est dans ce sens aussi qu'il faut lire le *aude sapere, ose savoir*, la devise de Gassendi dont il emprunte la formule à Horace³². Oser savoir, non pas que les contenus des différentes connaissances soient osés, mais parce que cela revient à revendiquer l'autonomie et à oser penser par soi-même; du même coup, s'il faut oser savoir, savoir permettra d'oser et videra l'audace de tous ses dangers, la transformant en tranquillité sereine, tel Gassendi défendant Épicure avec un cou-

30. Ce n'est pas le lieu de reprendre ici les différents thèmes et arguments qui sont défendus, contre les calomnieux: les titres des différents livres en disent assez à cet égard.

31. *De vita*, III, 5: «La foule juge seulement à partir de ce qu'elle voit de sorte qu'il n'y a rien de plus facile que de la persuader et de lui imposer ce que l'on veut, car elle n'a pas le courage ni de quérir la vérité elle-même au plus profond, ni de la mettre à la place de telle erreur, pourvu du moins qu'elle lui ait une fois plu».

32. Voir mon *Gassendi lecteur d'Horace*, «Revue des études latines», t. 75, 1997.

rage qu'il minimise lui-même dans sa portée de provocation³³ ou de renversement des valeurs données. C'est que la vérité, une fois devenue une évidence rationnelle, ne détruit jamais les autres vérités, mais s'y ajoute sereinement. Gassendi réinterprète ainsi le couple ignorance / terreur qu'Épicure a toujours mis en évidence. Le *aude sapere* s'entend de cette stratégie moderne d'oser toucher à l'intangibilité des textes comme Copernic a osé toucher à l'incorruptibilité du ciel.

La réhabilitation d'Épicure, par l'examen critique des préjugés et des faits, suivant une méthode appropriée et mise en place selon des critères dûment posés, a ainsi valeur de paradigme quant à l'évaluation de ce qui est dit; ce libre examen, rationnel et sans parti pris, ne conduit pas au dérèglement moral; il ne présente aucun risque pour le parti de la vérité (à savoir la vertu et la foi), mais ne peut que le renforcer. La foule ne s'entend jamais, chez Gassendi, d'un groupe social (le peuple) ni ne considère un rapport numérique (ce n'est pas en tant que grand nombre que la multitude est dans l'erreur), mais de l'ensemble de ceux qui ne savent pas, d'un public qui n'a pas accès aux sources même du savoir et qui ne s'y intéresse pas, sans doute faute d'être éclairé sur les fins véritables de la vie, faute de savoir quel intérêt pratique elle en tirerait quand à la morale et au plaisir. La mauvaise réputation met en évidence la manière dont les lettrés manipulent ceux qu'ils devraient instruire aux fins d'obtenir un surcroît de pouvoir (tel est le cas de Zénon qui a assouvi son ambition de domination en affectant une austérité superlative), mais par effet de retour elle révèle l'impact de la demande de ce public ignare sur les esprits des lettrés qui y répondent. D'une part il est plus facile de persuader, et plus rentable, avec des méthodes rhétoriques confirmées (dont la calomnie et la mise en place d'une 'tête de turc'); d'autre part la foule demande des portraits en charge, elle demande des préjugés, des simplifications, et donc un certain type de discours et une certaine rhétorique, spectaculaire, immédiatement efficace. L'analyse à laquelle Gassendi soumet la démagogie va si loin qu'il assure qu'elle peut naître de bonnes intentions, comme chez les pères de l'église qui ont amplifié l'infamie à des fins d'édification chrétienne.

L'entreprise de Gassendi s'inscrit donc dans le cadre de la reven-

33. *De vita*, Préface: «Je ne suis vraiment pas homme à me réjouir d'ébranler la masse des hommes qui pensent communément et de jeter de l'huile sur le feu».

dication d'autonomie par rapport aux maîtres: il prétend aller voir lui-même dans les textes, de même qu'il va regarder, lui-même, le ciel, pour observer suivant une démarche sinon plus empirique, du moins plus expérimentale, si le ciel réel correspond plus au ciel de Ptolémée ou plus au ciel de Copernic. Il y a nécessité de rendre très exactement compte de la 'vie et des mœurs' d'Épicure, d'en faire *l'istoria*³⁴, ce qui rend compte de la démarche érudite. Là encore, la réflexion épicurienne sur le savoir, telle que la défend Gassendi, est précieuse, car elle permet de défendre Gassendi lui-même contre la mauvaise réputation dont il souffre, comme penseur éclectique, voire comme compilateur absurde, parfois pédant, d'une tradition qu'il ne respecterait même pas. Car si Gassendi est connu comme un érudit et un savant, Épicure a dans l'antiquité la réputation d'avoir fui les études libérales, de les avoir haïes et d'en avoir détourné ses disciples: «fuis les sciences à toutes voiles, Pythoclès, si tu veux être sage». Donc Gassendi comme érudit trahit Épicure. La démarche érudite s'impose d'emblée comme le seul moyen pour répondre par des arguments fondés dans les faits à des rumeurs colportées depuis deux mille ans: elle s'impose car on ne peut répondre au préjugé par une opinion, fût-elle favorable; l'érudition permet de déplacer le débat du champ de la croyance à celui de la science. Pour autant l'entreprise érudite menée sur quelqu'un qui condamne les études comme d'inutiles vétillies est paradoxale, à moins que Gassendi n'ait pris un objet d'études qui lui soit indifférent en tant que tel et qu'il adopte une démarche de pur historien de la philosophie, c'est-à-dire qu'il s'attacherait à étudier Épicure et à éclaircir les notions de l'épicurisme sans adhérer lui-même à ses dogmes: à cette condition, on ne s'étonnerait plus de constater le divorce entre l'objet de l'étude, c'est-à-dire Épicure, et la forme de l'étude, érudite.

Gassendi est calomnié encore aujourd'hui et soumis à une double critique, contradictoire: soit on lui reproche sa fidélité érudite et un peu laborieuse, soit on lui reproche la trop grande liberté qu'il prend par rapport aux textes, et son défaut d'orthodoxie épicu-

34. Tel est le terme que Gassendi emploie, selon son étymologie, indifféremment pour ce qui est des observations astronomiques, pour ce qui est de la vie des gens ou pour les doctrines philosophiques. Voir S. Taussig, *Histoire et istoria dans les Lettres latines de Gassendi*, in *Gassendi et les gassendistes*, in Actes de la journée d'étude organisée par A. McKenna et P.-F. Moreau, *Libertinage et philosophie au XVIII^e siècle*, Université de Saint-Étienne 2000.

rienne. Pourtant si l'érudition est une attitude critique, garante d'émancipation, elle est comme le premier étage d'une invention philosophique authentique, chez Gassendi comme chez Épicure.

La réhabilitation d'Épicure s'achève donc dans la nécessité de poser un jugement. L'érudition évite préjugés et partis pris, qu'ils soient malveillants ou bienveillants, et écarte les pièges du sentiment. Elle évite aussi les polémiques *in utramque partem*: il ne s'agit pas de mettre très exactement en balance des interprétations possibles, mais de prendre des décisions fondées en raison et incontestables. Le savoir permet un jugement serein, et non pas la suspension de l'opinion dans une *époque* plus ou moins douloureuse et insatisfaisante. C'est pourquoi la dimension juridique de la réhabilitation d'Épicure ne doit pas être sous-estimée: pour condamner ou pour acquitter, il faut définir une règle et s'y tenir, et surtout éviter l'hydre de la rumeur qui ne naît de nulle part, se propage partout et ruine qui elle veut non pas sur des questions de fond, mais pour des raisons de pouvoir.

Refuser l'autorité des calomnieurs, ce n'est pas substituer à leur parole disons manichéenne et simplificatrice, conduisant à l'abus de pouvoir, une autre parole tout aussi autoritaire et définitive: Gassendi ne conçoit pas une hagiographie d'Épicure, mais prend bien soin de préciser les torts et défauts d'Épicure, d'abord au nom des accusateurs, mais encore en son propre nom. Il définit ainsi une forme d'objectivité, suivant le modèle que donne Aristote dans la *Rhétorique* pour le juge impartial (*Rhet.*, 1354b)³⁵. L'objectivité n'est pas attendue de lui qui est plutôt le défenseur d'Épicure et qui peut à ce titre se laisser emporter par la passion; mais elle revient au juge, qui est le lecteur entre les mains duquel il remet l'ensemble des pièces du dossier, les témoins à charge et à décharge, la passion des uns, leur mauvaise foi encore, sa propre passion et son amour pour son auteur qui le déborde parfois.

Cette attitude a encore des conséquences sur le style: au style enflé des accusateurs³⁶, Gassendi préfère un style plus neutre, sans

35. *De vita*, VIII, 9: «Aristote nous avertit très remarquablement qu'il ne faut pas pervertir un juge en le portant à la colère, à la haine, ou à la pitié: Car ce serait exactement comme fausser la règle dont l'on se sert».

36. Gassendi fait une satire amusante du style par accumulation de ces déclamateurs (*De vita*, VI, 1): «Nul n'ignore qu'Épicure, selon les adjectifs les plus humains, est qualifié de délicat, mou, languissant, lascif, efféminé; mais, en des termes plus âpres, de glouton, goinfre, débauché, imbibé, dépravé, vaurien, sauvageon, et tous

grands effets de manche, celui qu'Épicure a lui-même défini selon la clarté dans la rhétorique elle-même:

Épicure assigne à la rhétorique une fonction particulière, la clarté c'est-à-dire la transparence, et il n'exige d'elle rien de plus. C'est pourquoi 'Épicure invite seulement celui qui écrit, s'il est sage, à ne pas se ronger les doigts, faire des ratures, remplacer, agiter tout dans tous les sens, comme qui, dans l'intention d'offrir de la volupté à ses lecteurs, se torturerait lui-même'... Pourvu que les termes coulent de soi et que le discours ne soit pas totalement laid, ceux qui auront recherché seulement ou surtout la vérité, en auront fait trop et assez; chacun écrit dans son style; n'importe qui peut avoir sa lumière; tout va bien si chacun évite autant que possible l'obscurité... Épicure fait la guerre à la manière de parler tordue et affectée de bien des gens, notamment des sophistes et des démagogues qui se font un jeu de maquiller la vérité, de susciter des désordres, d'en imposer à l'innocence, de rechercher les applaudissements.

Car à la limite, dans un cadre judiciaire, la rhétorique est le discours de la culpabilité. La vérité nue se présente telle qu'elle:

la vérité est telle que, plaisant par sa beauté naturelle, elle n'a pas besoin de ces parures; mais le mensonge est tel que, déplaisant par sa laideur innée, il s'en couvre nécessairement, pour plaire. C'est pourquoi on a bien raison de louer d'habitude les juges qui ont soulagé les tribunaux de toute cette macédoine. Ils savent comme la confession et attestation simple et ingénue d'un homme privé est moins à même de voiler le mensonge sous l'apparence de la vérité qu'un discours élaboré par un orateur habile, quoique par ailleurs les juges n'aient besoin que du seul exposé des faits pour porter un jugement sain et droit, en tant qu'ils doivent savoir eux-mêmes le droit.

Il est prudent de se méfier de quelqu'un qui a un discours trop orné et d'imaginer d'emblée qu'il cache quelques mensonges et duperies là dessous.

L'éloquence est plus souvent efficace pour assurer le salut des coupables, il est bien évident que tout son artifice est mis en œuvre contre l'innocence. En réalité, l'équité ne rougira pas de se présenter en personne; c'est l'injustice qui doit quérir les couleurs d'autrui pour s'échapper.

En somme, deux conceptions de la volupté s'opposent: la volupté

les qualificatifs de ce genre débités exactement comme s'il avait vécu la vie la plus honteuse, la plus abominable, la plus adonnée au luxe et qu'il eût organisé des bacchanales, des saturnales, des lupercales, et eût été plus intempérant que les Philoxène, Aristoxène, Apicius, Héliogabale, Sardanapale et leurs semblables».

qui naît de la parure et des fards, et la volupté qui découle de la compréhension lumineuse et intime: «De cette clarté naît la volupté dans le cœur de ceux qui écoutent».

La calomnie et la mauvaise réputation d'Épicure sont ce qui empêche d'accéder aux textes et ce qui empêche aussi de prendre au sérieux, voire de regarder seulement la théorie des atomes. En fait, les textes sont écartés de la lecture même des hommes de bonne foi, parce que le mépris qu'inspire le fondateur du Jardin est absolument rédhibitoire. Le *De vita* permet de régler définitivement la question du cas Épicure, qui ne sera plus non plus jamais abordée dans la suite du travail philosophique de Gassendi. Par ce livre, Épicure est réintégré dans le «chœur des philosophes»³⁷ dont il a été injustement exclu, par la méchanceté d'abord, puis par la coutume³⁸. La double origine de la malveillance en dit long sur les mauvaises tendances de l'esprit humain, qu'il convient de toujours rappeler au devoir de la vérité, et c'est l'office toujours recommencé de la philosophie que de procéder à la réhabilitation, à la redécouverte, des hommes et des pensées décriés pour faire progresser la justice. Le *De vita* permet aussi de comprendre les enjeux du mouvement des 'libertins' qui se conçoit toujours dans un rapport avec la foule: il s'agit de donner l'ensemble des faits à un plus large public, dans une perspective de progrès passant par l'énoncé strict des faits. La philosophie d'autorité, que ses préjugés soient positifs ou négatifs, est définitivement dénoncée comme abus de pouvoir. Enfin, Gassendi met en œuvre une réflexion sur le sens de l'histoire de la philosophie, avant et après la Révélation: le chœur des philosophes antiques est considéré comme un ensemble qui, éclairé par la seule raison naturelle, n'est pas pour autant exclu de la connaissance de la divinité et de la vérité: cette évidence est capitale dans la formation de la pensée de Gassendi qui n'exclut jamais la raison de la démonstration de l'existence de Dieu et de sa Providence, car une telle disqualification exclurait du même coup l'ensemble de la tradition antique des formes vraies de la religion. Il ne construit pas la foi sur les échecs de la raison, mais équilibre les deux. C'est ainsi que le procès mené de la sorte n'est pas seulement un préambule permettant d'accéder à la physique et à l'ensemble des conceptions

37. *De vita*, VII, 3: Épicure chassé du chœur des philosophes; *De vita*, VII, 7: Épicure réintroduit dans le chœur des philosophes.

38. Cf. *De vita*, Préface, cit.: «Les sectateurs d'autres partis l'ont écrasé, jadis par envie et autorité, aujourd'hui par mépris et réflexe de multitude».

épicuriennes, mais il faut l'interpréter comme une part essentielle de la morale de Gassendi, non seulement parce qu'il y défend la pratique morale effective, c'est-à-dire les mœurs d'Épicure et met ainsi la morale en premier, mais aussi parce qu'il définit les rapports entre le savoir et la morale, la vérité et la justice, la philosophie et l'histoire de la philosophie, dans une sorte de traité des devoirs.

Aussi la question de la calomnie permet-elle d'aborder des paradoxes centraux de la philosophie de Gassendi: son amour des anciens s'accompagne d'une contestation radicale de tout principe d'autorité; sa recherche de la vérité définit un apprentissage critique des systèmes précédents. La réhabilitation d'Épicure par Gassendi met en évidence que la philologie peut être la condition de possibilité de la philosophie; au premier niveau, quant à la méthode, il lutte contre l'obscurcissement des scolies et des interprétations postérieures et invite à se reporter, en conscience, aux textes originels en rejetant l'autorité et exigeant l'autopsie. Le procès en réhabilitation définit une écriture très particulière, proprement atomistique, par accumulation et différenciation. Les citations et références ne sont jamais décoratives, elles sont la matière première de la réflexion et les faits qui permettent au juge lecteur de trancher définitivement. L'érudition de Gassendi revient à raconter l'*historia* d'Épicure, en associant inventaire scrupuleux et invention. L'érudition est ainsi programmatique et définit une méthode contre le raisonnement par autorité. Ainsi est-elle un modèle pour la formation des esprits, censé bannir la démarche de calomnie. L'érudition visant à la mise en place de critères, organise la naissance d'un sujet autonome, par différenciation avec un sujet d'études. Je cite pour finir la très belle préface du *De vita*:

Et d'abord je ne vois aucune raison de m'émouvoir profondément de passer pour m'opposer à l'avis de la foule, puisqu'on sait depuis longtemps à quel point il faut considérer la multitude comme un mauvais juge de la vérité. Car il est clair que nulle question ne devrait dépendre du nombre ou de la célébrité de ceux qui professent telle opinion, mais seulement du poids des témoignages et des raisonnements qui permettent de la trancher (les préjugés de la foule une fois écartés). Mais s'il en allait si bien des choses humaines que le plus grand nombre approuve ce qui est le meilleur, je me dedicerais moi-même là où afflue le plus grand nombre; mais en vérité la plupart des gens sont entraînés par l'exemple de ceux qui les précèdent plutôt que par leur raison; et toujours très rares sont ceux qui arrêtent leur marche pour peser s'il faut continuer sur le chemin où ils avancent. Et je ne prétends certes pas pour autant qu'Épicure n'a nullement péché ni qu'il est

le seul à avoir découvert le vrai, comme certains de ses sectateurs s'en vantent: j'affirme seulement que la fable répandue communément à son propos est née, en toute injustice, de ce que les sectateurs d'autres partis l'ont écrasé, jadis par envie et autorité, aujourd'hui par mépris et réflexe de multitude. Car que se passera-t-il si, après avoir plus complètement instruit sa cause, on prouve qu'il fut d'une innocence, d'une pureté et d'une austérité plus grandes qu'aucun autre philosophe? Que son intelligence fut d'une perspicacité et son jugement d'une maturité telles qu'il est difficile d'en trouver l'égal chez tous les autres? Mais au lieu de juger aux apparences s'il en est ainsi, sans doute faut-il pénétrer plus à l'intérieur, comme Sénèque lui-même le conseille. Car s'il est vrai qu'à la différence de certaines factions qui doivent leur vigueur à l'abondance de leurs sectateurs, son enseignement est couvert de crasse en raison de sa solitude, il ne faut pas moins tenter de voir si un sentier poussé en herbes n'est pas, mieux qu'une route large et galvaudée, à même de conduire à la vérité qui est si inaccessible; il ne faut pas moins creuser et explorer pour voir si l'on ne tirera pas d'une montagne négligée et stérile un or incomparablement supérieur à toutes les pierres qui se rencontrent partout.

TESTI E DOCUMENTI

CAMPANELLA TRA IL PROCESSO ROMANO
E LA CONGIURA DI CALABRIA. A PROPOSITO DI DUE
LETTERE INEDITE A SANTORI

Arrestato a Padova al cadere del 1593 e trasferito l'anno successivo a Roma, dove la Congregazione dell'Inquisizione riprese e approfondì il processo nei suoi confronti, nel 1595 Campanella fu condannato all'abiura. Confinato dall'estate del 1596 nel convento di Santa Sabina e, dal 16 dicembre, in quello di Santa Maria sopra Minerva, nel marzo del 1597 Campanella fu arrestato nuovamente a seguito di una denuncia di Scipione Prestinace, alla quale seguì un nuovo processo concluso il 17 dicembre 1597 con la liberazione «sub cautione iuratoria» e l'affidamento ai superiori del suo ordine. Egli lasciò Roma prima del primo aprile 1598, data in cui la Congregazione si rivolse ai superiori per sapere dove era stato confinato¹. Secondo L. Firpo nella prima metà del 1598 Campanella fu a Napoli, dove avrebbe dato lezioni di geografia a nobili, dettando una *Cosmografia* e una *Encyclopedia facilis* (perdute) e dando l'ultima mano all'*Epilogo magno*, per imbarcarsi poi nel luglio per la Calabria².

Il ritrovamento di due lettere, conservate a Roma nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), offre ora nuovi elementi sulle attività e i movimenti del filosofo nella primavera del 1598. Dalla data della prima lettera (15 aprile), considerati i tempi allora richiesti da un viaggio da Roma a Napoli e (come si vedrà) da questa città fino alle Murge, si può dedurre che Campanella avesse lasciato Roma non dopo l'inizio di marzo. Scritta al cardinale Giulio Antonio Santori, allora vice-prefetto del Sant'Uffizio³, da fra Lorenzo Mongiò, vescovo di Miner-

1. Per una ricostruzione cronologica, si vedano Firpo, *Processi*, pp. 44-95; L. Spruit, *I processi campanelliani tra Padova e Calabria: documenti inediti dall'Archivio dell'Inquisizione romana*, «Bruniana & Campanelliana», VI (2000), pp. 165-177 (e ora, con un'Appendice di dieci documenti inediti, in *Tommaso Campanella e la congiura di Calabria*, a cura di G. Ernst, Stilo 2001, pp. 233-253).

2. Si veda L. Firpo, *T. Campanella*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XVII, Roma 1974, p. 378.

3. Come noto, in base al riassetto della Curia romana attuata dalla Costituzione

vino Murge⁴, la lettera permette di ricostruire in modo sintetico due episodi riguardanti Campanella e il suo protettore napoletano Mario del Tufo⁵. In essa il Mongiò ricordò al Santori che quando stava per lasciare Roma per recarsi a prendere possesso della sua diocesi (dunque meno di due anni prima, avendo egli avuto l'investitura nel giugno del 1596), il signore di Minervino (cioè il del Tufo⁶) l'aveva sollecitato a chiedere al cardinale di assegnargli Campanella come proprio teologo, nell'evidente intento di sottrarlo alle strettezze e sanzioni cui l'avrebbe sottoposto il controllo dell'ordine. L'episodio sembra quindi da porre tra la fine dell'estate e l'autunno del 1596, quando Campanella era ancora confinato in Santa Sabina⁷. Dalla lettera – come dal complesso dei documenti su quel momento delle vicende inquisitoriali del frate – si evince

Apostolica *Immensa aeterni Dei* di Sisto V (1587), questa Congregazione era l'unica il cui prefetto fosse il Pontefice. Di fatto, per le pratiche ordinarie essa era diretta da un cardinale vice-prefetto (usualmente il decano).

4. Lorenzo Mongiò, un francescano dell'osservanza, fu vescovo di Minervino dal 21 giugno 1596 al 9 gennaio 1606, quando si dimise per poi passare all'arcivescovato di Lanciano; cfr. *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevii*, IV, Münster 1935, p. 243 (dove però il Mongiò è chiamato Galatino, come fu detto ed egli stesso si disse – vedi la firma della lettera – per essere nativo di Galatina). Il personaggio è individuato correttamente da G. D'Aloja, *Minervino: appunti di storia*, Villafranca di Verona 1976, p. 90, mentre V. Carbone, *Notizie storiche sulla città di Minervino* (ms. del 1836, conservato nel Comune di Minervino), parla a f. 57r del vescovo Francesco Lorenzo Mongigi.

5. Mario del Tufo (nato intorno a 1547) apparteneva a un ramo secondario della famiglia, che aveva possedimenti in Puglia fin dai tempi dell'età normanna. Cfr. G.B. Testa del Tufo, *Cronologia della Illustrissima Famiglia del Tufo*, Napoli 1627, p. 69: «Don Mario nato dal Marchese D. Gio. Geronimo del Tufo secondo Marchese di Lavello, e da Antonia Carrafa della Spina seconda Moglie, fù Signore della Città di Mondorvino [*sid*], e d'altri feudi; casatovi con Fulvia Persona, che gli portò la Baronia della Matina in dote». Il nonno di Mario, Giovanni, come secondogenito non aveva ereditato il titolo familiare, ma per servizi resi all'inizio del secolo XVI come viceré delle Calabrie aveva avuto in feudo da Federico d'Aragona la città di Lavello, della quale fu il primo marchese; cfr. Testa del Tufo, *Cronologia*, cit., pp. 54-58. Firpo, *Processi*, pp. 47, 50, 54, 84 nota, 126, e 127 riferisce che negli anni '90 Mario ospitò nel suo palazzo Campanella, forse in veste di precettore dei suoi figli, che finanziò la stampa della *Philosophia sensibus demonstrata* e che Campanella lo accompagnò nei suoi possedimenti pugliesi.

6. G. D'Aloja, *Minervino: appunti di storia*, cit., p. 58, riferisce che Mario del Tufo acquistò il feudo di Minervino nel 1592, per venderlo nel 1611.

7. Si veda ACDF, SO, *Decreta*, 1596, ff. 201v-202r. Pare da escludere che il Mongiò si mettesse in viaggio per le alte Murge tra il tardo autunno e l'inverno, e nel rigorismo post-tridentino un ritardo di un anno nel recarsi nella propria sede non era più usuale.

che il cardinale o l'intera Congregazione consultata in via informale, respinse la richiesta⁸; ma essa mostra anche che dopo che Campanella ebbe lasciato Roma il del Tufo fece pressioni perché la reiterasse. Il Mongiò descrive quelle pressioni come sconfinanti nella minaccia («mi ha sempre traversato»), e non è dato sapere se questa era la verità o solo un espediente per giustificare il proprio cedimento. Esse furono esercitate direttamente, perché il marchese era anch'egli a Minervino dove – e anche questa informazione fornita dalla lettera è del tutto nuova – Campanella l'aveva raggiunto prima del 15 aprile. Plausibilmente, dunque, i suoi spostamenti tra il marzo e il luglio del 1598 furono i seguenti: in marzo raggiunse Napoli e quasi immediatamente, apprendendo forse solo allora che il suo protettore era a Minervino, lo raggiunse⁹; dopo la risposta negativa del S. Uffizio, e comunque dopo il 15, egli tornò da Minervino a Napoli, dove tra la tarda primavera e l'inizio dell'estate tenne le lezioni e scrisse i testi menzionati da L. Firpo¹⁰.

Due punti emergono tuttavia dalla lettera in modo indubbio: nell'interessamento del vescovo alla sorte del domenicano non v'era alcuna partecipazione personale; il Mongiò prima alleggerì le pres-

8. Il fatto che ad essa non si riferiscano una delibera formale o semplici cenni nei verbali di quel periodo conservati in ACDF non è decisivo perché, come si dirà, essi presentano lacune. Tuttavia una tale delibera non è ricordata in alcuno dei numerosi documenti successivi relativi al filosofo, che pure si riferiscono spesso alle discussioni e decisioni precedenti su di lui.

9. La citata richiesta d'informazioni del S. Uffizio, del primo di aprile, potrebbe anche significare che era stato segnalato da Napoli che il domenicano non era più in città. Che Campanella andasse da Roma a Napoli e non si recasse direttamente a Minervino per la via adriatica è suggerito non solo dai percorsi abituali nell'epoca, ma da considerazioni che sembrano cogenti. In primo luogo, il vescovo scrisse che il del Tufo gli aveva rinnovato «hora» la richiesta; dato lo stato di sorveglianza nel quale si trovava Campanella non v'era ragione che il marchese tardasse nell'iniziativa, cosicché alla data del 15 aprile il frate doveva averlo raggiunto da poco, mentre un viaggio diretto da Roma a Minervino non richiedeva certo più di quindici giorni. In secondo luogo, un frate in stato di sorveglianza e in attesa di essere destinato a una sorta di domicilio coatto non viaggiava da solo: egli quindi dovette per forza dirigersi verso la sede napoletana, dalla quale dipendeva, per ricevervi una destinazione definitiva da parte dei superiori locali.

10. Il Mongiò non scrisse esplicitamente che Campanella si trovava ancora a Minervino, ma tutto il contenuto della lettera sembra suggerirlo: tra l'altro avrebbe avuto scarso senso che il frate lasciasse la località per tornarvi nel caso che la richiesta fosse accolta, e ne avrebbe avuto ancor meno pregiudicare le proprie possibilità nel tempo d'attesa, allontanandosi dal protettore e tornando sotto il controllo dei superiori (che forse aveva evaso per lasciare Napoli).

sioni subite da del Tufo compiendo una mossa nella direzione richiestagli, ma subito scrisse all'Inquisizione romana, sia per giustificarsi che per avere suggerita una via d'uscita da una situazione che rischiava di attirargli problemi da parte del proprio referente politico diretto o dalla gerarchia, se non da entrambi insieme. Una differenza non irrilevante tra la situazione di due anni prima e quella esistente al momento è che nel 1598 il del Tufo chiese al vescovo di rivolgersi non al Santori, ma ad Antonio Caetani (ciò che il Mongiò fece, effettuando la sua prima mossa prima di informare il S. Ufficio). Il futuro porporato, sebbene solo trentaduenne, ricopriva in Curia una posizione significativa, che però non spiega le ragioni per le quali il marchese scelse di rivolgersi a lui e lo ritenne in grado di ottenere un risultato che, data la natura della questione e il grado degli interlocutori, era certamente arduo¹¹. La lettera menziona un secondo personaggio, un abate il cui nome era forse Netio (la lettura è incerta) e che finora non è stato possibile identificare. Mongiò desiderava che la risposta gli fosse trasmessa tramite l'abate, perché temeva che se la lettera della Congregazione gli fosse stata inviata direttamente essa potesse essere intercettata. Che una risposta vi fosse e che fosse negativa è da considerare certo: per ragioni intrinseche, perché la richiesta di del Tufo non ebbe attuazione e perché una nota d'ufficio apposta alla lettera del vescovo, che sintetizza la decisione assunta in merito dal Santori o dalla Congregazione, ne indica i termini; tuttavia i tentativi, ancora in corso, di localizzare la lettera nei fondi archivistici dell'antica diocesi di Minervino non hanno finora avuto esito¹².

11. Nato nel 1566 nell'illustre famiglia romana, Antonio Caetani aveva ottenuto la tonsura nel 1586 e si era laureato in diritto nel 1590. Ricevuti gli ordini minori nel 1593, nel 1596 aveva accompagnato il cardinale Enrico, suo zio, in Polonia durante il quale era incaricato di una missione presso il duca di Baviera e al ritorno, nel 1597, di una visita ufficiale presso la Repubblica veneta. Clemente VIII gli mostrò apprezzamento nominandolo cameriere segreto. Successivamente al periodo della lettera fu il successore di Bellarmino come arcivescovo di Capua (agosto 1605), poi nunzio presso Rodolfo II (dal 1607 al 1611) e dall'agosto 1611 a Madrid. Nel aprile 1621 Gregorio XV lo nominò cardinale, poi membro delle Congregazioni dei vescovi e del Concilio. Morì il 17 maggio 1624. Cfr. *Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1973 vol. XVI, pp. 120-125; *Hierarchia Catholica*, IV, p. 133; L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, vol. XII, Roma 1943, pp. 519-542, 553 e 584.

12. Poiché la sede della diocesi è stata trasferita da Minervino ad Andria, le ricerche si sono rivolte all'archivio diocesano di questa città, il quale, tuttavia, non conserva documenti riguardanti il periodo in cui il Mongiò era vescovo di Minervino.

La seconda lettera, diretta ancora a Santori ma scritta da Campanella stesso in Stilo, in data 11 novembre 1598, conferma che il frate si trovava ancora sotto sorveglianza e limitato nei movimenti. Su questa lettera le note d'ufficio sono due. La parte finale della prima chiarisce che la risposta fu negativa: «prima sententia maneat in suo robore»¹³. Ma la seconda ha importanza del tutto particolare perché, essendo perduti i verbali delle sedute del Sant'Uffizio del periodo nel quale a Campanella fu imposta l'abiura, essa è l'unico documento che attesta la data della delibera in merito: 30 ottobre 1595¹⁴.

I

Fra Lorenzo Galatino a Giulio Antonio Santori
(Minervino, 15 aprile 1598)
ACDF, SO, *Stanza storica*, LL.3.b, ff. 678r, 685v
(autografa)

678r Illustrissimo et Reverendissimo Monsignor mio Padrone Colendissimo

il Padrone di questa città il Signor Mario del Tufo perché io cercai à Vostra Signoria Illustrissima, quel Padre Dominicano Frate Thomaso Campanella detto, quando fui per partirmi da costì, essendo venuto il detto Padre quì, hora¹⁵ mi ha pregato, che io di novo lo dimandi al Signor Antonio Gaitano per mio Theologho, et io per vivere quieto questi pochi dì altri, hò scritto già, et lo pregho mi lo cerchi in mio nome. Mà dall'altra parte pregho Vostra Signoria Illustrissima per amor di Dio, che resti contenta di provvedere secondo Dio,

Si ringraziano il collega Cesare Preti e il padre Luigi Renna del Seminario d'Andria per gli accertamenti *in loco*. Senza che si possa escludere che il trasferimento, o vicende successive, possano aver comportato la perdita di parte dei documenti, va considerato che la lettera del Mongiò aveva carattere riservato e, in un certo senso, privato; per entrambi i motivi è ben difficile che egli la inserisse nelle filze della corrispondenza d'ufficio.

13. La risposta fu certamente inviata, perché le note d'ufficio erano apposte sulle lettere in arrivo dopo che la Congregazione aveva deliberato circa le richieste o segnalazioni che contenevano, e contestualmente alla stesura delle missive di replica. Manca però ogni elemento per stabilire se il destinatario fu Campanella o i suoi superiori.

14. Nella trascrizione delle lettere sono poste tra parentesi quadre le parole di lettura non certa; il segno [...] sta per una parola risultata illeggibile.

15. «hora»: aggiunto nell'interlinea.

et secondo lo spirito Santo la ispirarà, perché non pretendo altro io, che quanto è secondo Dio, et secondo il volere di questa Sacra Congregatione de Illustrissimi Signori Cardinali in torno a ciò, et in tutt'il resto. et negandolo, non mi faccino per amor de Dio pigliar' inimicitia con questo signore, perche per non haverlilo portato da allhora, sempre mi ha traversato, di modo, che mi eleggerò più presto ritornare in Convento che vivere così: perche come gli scrissi il peso è insupportabile. Ne avedera¹⁶ rispondermi di questo, ma basterà dire al servitore del Signor Abbate [Netio], che mi scriva, che sì. et tanto mi basterà. acìò le lettere non vengino in loro mani. Li bascio le vesti, et li prego vita, et contento. Da Minervino li 15. di aprile del 98.

Di Vostra Signoria Illustrissima et Reverendissima
Obbligatissimo Servitore

Fra Lorenzo Galatino Vescovo di Minervino

685v Di Minervino

Di Monsignor Vescovo

De' 15. di Aprile 1598.

Ricevuta a' VII. di Maggio

13 Majj 1598. Scribatur Episcopo Minervini ne accipiat ad eius servitia pro Theologo fratrem Thomam Campanellam.

Essendo stato costretto ad istanza del Padrone di quella città, dimandar per suo Theologo frà Tomaso Campanella; per mezzo del Signor Antonio Caetano, Antonio; hà voluto per quest'altra via significar alle Signorie Vostre Illustrissime che questa dimanda la fà per forza, et per gratificar quel Signore, e starvi in pace; ma dall'altro canto desiderarebbe che non se gli concedesse.

Di questa resolutione non si cura che se gli risponda, et cetera¹⁷.

II

Tommaso Campanella al cardinale Giulio Antonio Santori
(Stilo, 11 novembre 1598)

ACDF, SO, *Stanza storica*, LL.3.c, ff. 922r, 939v
(autografa)

922r Illustrissimo e Reverendissimo Signor sempre Colendissimo

Finalmente dopo tre anni di miserie per relegatione et infirmitadi incurabilj ritorno à supplicar Vostra Signoria Illustrissima si ricordj fa-

16. «avedera»: *sic*.

17. «di Minervino... VII. di Maggio», «Essendo stato... et cetera.»: note d'ufficio di prima mano; «13 Majj... Campanellam»: nota d'ufficio di seconda mano.

vorirmi per questo Natale mi sia fatta gratia di questo poco tempo chi resta rispetto à sei anni de' travagli miei. Se questa ritornerà senza effetto, morirò di doglia, se Dio con particolar'aiuto non mi sovverrà. almeno diame buona risposta col presentator di questa, perche troppo fastidio e rossore hò sostenuto per obedire, al che fare son pronto sin'a morte, seben mi trovo stanco. Dio la conservi à beneficio di Miseri. Amen.

Da Stilo à dì 11 di novembre 1598.

Di Vostra Signoria Illustrissima e Reverendissima

Servitore divotissimo

Fra Thomaso Campanella

939^v All'Illustrissimo e Reverendissimo Signor Cardinale
di Santa Severina mio
Signor sempre Colendissimo
Roma

Di Stilo

Di fra' Tomaso Campanella

Degli XI. di Novembre 1598.

Ricevuta a' 3. di Dicembre.

Dimanda gratia del tempo che gli resta di penitenza etc.¹⁸

17 decembris 1597 Cum cautione de se repraesentando si libri et scripta prohibeantur. Consignetur suis Superioribus qui illum retineant in aliquo loco sine scandalo. Prima sententia maneat in suo robore.

30 octobris 1595 decretum quod abiuret de vehementi, [Conventu] sui ordinis Romae [pro] [...] loco carceris, per id tempus suspensis voce activa et passiva¹⁹.

Al di là dei nuovi dati di fatto che arrecano le due lettere confermano, se ve ne fosse bisogno, lo specifico psicologico e comportamentale campanelliano, che ne fa un personaggio così profondamente diverso da un Bruno, al quale pure potevano accomunarli esteriormente caratteri del pensiero e situazioni. Vi emerge, in una fase relativamente precoce della sua vita, qualcosa di tipico esibito

18. «Di Stilo... penitenza etc.»: nota d'ufficio di prima mano.

19. «17 decembris... et passiva»: nota d'ufficio di seconda mano. Si tratta di due estratti di decreti della Congregazione dell'Inquisizione, di cui il primo è noto; cfr. ACDF, SO, *Decreta*, 1597, f. 606r-v. L'altro decreto è perso, perché nel volume del 1595 dei *Decreta* c'è una lacuna tra il 2 maggio e il 28 dicembre 1595. Quindi, questo è l'unico documento sulla data della delibera riguardante l'abiura.

così spesso in seguito: la capacità di alternare strappi e sottomissioni, ossequio e dissenso, obbedienza e insubordinazione, reiterando il tutto senza mai perdere la capacità di riaprire un dialogo e di riattivare l'attenzione, non subendo le sconfitte e le mortificazioni come dati definitivi e, tuttavia, quasi mai reagendo nei modi orgogliosi, ma sostanzialmente improduttivi o controproducenti, dell'invettiva e della sfida aperta. È molto probabile che per recarsi a Minervino egli eludesse il controllo dei superiori napoletani e ne ottenesse l'assenso alterando i dati della situazione o usando sapientemente i toni della compassione e del pentimento. La strategia sua e di del Tufo per ottenere la modifica d'una sentenza solenne e ultimativa, che formalmente non lasciava spazio ad aggiustamenti, conferma la sua capacità di porsi, anche verso un'istanza di giudizio apparentemente così ineludibile e 'intrattabile' come il supremo tribunale dottrinale, in una permanente dialettica di rassegnazione e reazione, sul piano degli argomenti e dei comportamenti. Ma anche la lettera del Mongiò contribuisce a relativizzare l'immagine ancora corrente di un Sant'Uffizio sempre spietato, efficiente e rigoroso sul piano operativo e oggetto d'una sottomissione generale e automatica, radicata nel terrore. Essa evidenzia che anche il vescovo – membro organico d'una gerarchia che si supporrebbe 'normalizzata' da decenni di azione controriformistica e del tutto conseguente e compatta, e personalità del tutto aliena da inquietudini eterodosse – non guardava alla Congregazione nei termini quasi sacrali dell'ufficialità e della devozione incondizionata: sia pure per sottrarsi a una minaccia personale (reale o presunta), egli compì una prima mossa di aggiramento di una sentenza che gli era stata già confermata. Egli si mosse quasi 'politicamente', giocando a propria tutela l'uno contro l'altra il feudatario locale e la massima istanza dottrinale della Curia, con una tattica che dice molto sulle forme concrete dell'interrelazione, a livello locale e per così dire quotidiano, tra esponenti e livelli dello Stato e della Chiesa quando la loro demarcazione restava così sfumata e problematica. E il fatto che né il Mongiò né lo stesso Campanella subissero delle conseguenze per ciò che, in misura diversa nei due casi, era un'insubordinazione conferma la validità di tutti i tentativi recenti, e sempre più in sviluppo, di restituire alla Congregazione romana connotati più realistici (non più «buonistici», ma certo più problematici e meno unilineari).

Infine, l'emergere dell'episodio del 1598 è un ulteriore tassello che rende più comprensibile l'atteggiamento successivo della Con-

gregazione – in generale del vertice della Chiesa – verso il protagonista della ‘rivolta di Calabria’: un atteggiamento inizialmente rigido per consapevolezza della sua pericolosità e di cautela verso le *avances* di ripensamento e pentimento, ma che non recise mai del tutto il filo del dialogo.

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

UNA FONTE ERMETICA:
IL *LIBER ORATIONUM PLANETARUM*

Il *Liber orationum planetarum septem*, di cui si propone qui la trascrizione, presenta diversi motivi di interesse. Si tratta anzitutto di una nuova acquisizione nell'ambito della letteratura magica ermetica, che integra e arricchisce il patrimonio conosciuto dei testi circolanti in latino a partire dal XII-XIII secolo. In secondo luogo, il *Liber* costituisce la fonte principale del capitolo 59 del II libro del *De occulta philosophia*, in cui sono elencati gli appellativi con cui gli 'antichi' invocavano i pianeti nelle loro cerimonie magiche. Agrippa organizza il capitolo attorno a questo nucleo centrale ermetico ampliandolo con rimandi alla letteratura greca e latina e agli inni orfici. Tale strategia compositiva è un ulteriore esempio dell'intersecazione di tradizioni e spunti diversi che sostanzia il tentativo rinascimentale di recuperare l'antica sapienza magica dei nomi. Il *Liber orationum* presenta infine un terzo motivo di interesse, ancorché indiretto. È noto che per la stesura dell'invocazione planetaria pronunciata da Circe nel I dialogo del *Cantus Circaeus* Bruno si ispira al citato capitolo del *De occulta philosophia*, servendosene però selettivamente. Il confronto tra l'elaborazione bruniana, il modello agrippiano e il *Liber orationum planetarum* mette in luce che le scelte di Bruno privilegiano le denominazioni che Agrippa trae dalle fonti greche e latine, mentre ignorano pressoché sistematicamente le denominazioni che derivano dalla fonte ermetica. Su questi prestiti Bruno interviene poi con la consueta autonomia, modificandoli e soprattutto integrandoli con altri appellativi, connessi ad una tradizione letteraria alta. Anche da questo punto di vista è dunque necessario riconsiderare l'interpretazione del *Cantus* proposta da F. Yates, secondo la quale il proposito di Bruno sarebbe quello di ottenere un imbarbarimento del piano espressivo «per conseguire una forma più forte di magia»¹. In realtà, sembra giustificato concludere che gli interventi si orientano piuttosto verso un'elevazione formale del testo e che l'intenzione di Bruno è quella di presentare l'invocazione di Circe

1. F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1969, p. 224.

nella veste nient'affatto tradizionale di un raffinato incantesimo orfico di tipo ficiniano².

L'appartenenza del *Liber orationum planetarum septem* all'ambito della letteratura magica ermetica è indiscutibile. Il testo delle preghiere coincide con gli estratti riportati dalle fonti arabe (*Picatrix*, al-Tabari)³ circa i rituali magico-religiosi dei sabeï di Harran, presso i quali deve essere collocata l'origine della maggior parte dei testi magici circolanti in Occidente sotto il nome di Ermete, del suo allievo Balinas (Apollonio di Tiana), di Tooz Greco e di Germa Babilonese e dello pseudo-Aristotele⁴.

Questo testo ermetico (di cui non conosco l'originale arabo, ma che potrebbe essere in relazione con il *Libro dei segreti dei Sabeï*, segnalato da M. Plessner nel ms. Leiden, Or. 1235)⁵ era certamente circolante già intorno alla metà del XIII secolo, perché la preghiera a Mercurio è riportata nella compilazione di magia astrologica stesa alla corte di Alfonso il Saggio, il ms. Reginensis 1283⁶.

In attesa dell'edizione del *Liber orationum planetarum*, che sto preparando nell'ambito del progetto *Hermes latinus* diretto dal Prof. Paolo Lucentini, presento qui la trascrizione della recensione del ms. Darmstadt 1410, una delle più importanti e complete collezioni di testi magici, nella quale figurano quasi tutte le opere ermetiche note, talora in due o tre redazioni diverse⁷.

2. Sulle ragioni di questa rivisitazione del mito di Circe cfr. V. Perrone Compagni, «*Minime occultum Chaos*». *La magia riordinatrice del 'Cantus Circaeus'*, «Bruniana & Campanelliana», VI (2000), pp. 279-295.

3. *Picatrix. The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim*, III, 7, ed. D. Pingree, The Warburg Institute, London 1986, pp. 117-135; D. Pingree, *Al-Tabari on the Prayers to the Planets*, «Bulletin d'Études Orientales», XLIV (1993), pp. 105-117.

4. D. Pingree, *Some of the Sources of the Ghayat Al-Hakim*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLIII (1980), pp. 1-15; Id., *The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Convegno Internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1984), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1987, pp. 57-102; Id., *Learned magic in the Time of Frederick II*, «Micrologus», II (1994), pp. 39-56.

5. '*Picatrix*'. *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, ed. and transl. H. Ritter-M. Plessner, The Warburg Institute, London 1962, p. 206 nota 3.

6. Alfonso X el Sabio, *Astromagia*, ed. e trad. it. A. D'Agostino, Liguori, Napoli 1992, pp. 271-272.

7. Il manoscritto è stato recentemente segnalato e analizzato da C. Gilly, in S. Gentile-C. Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Centro DI, Firenze 1999, p. 226 nota 38, p. 238 nota 42.

NOTA AL TESTO

Il *Liber orationum planetarum* è conservato in due manoscritti, che riportano anche altri scritti di magia ermetica: München, Staatsbibliothek, ms. O. 86, sec. XV, cc. 110v-113v (*M*), e Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, ms. 1410, sec. XVI, cc. 66v-68v (*D*). I due manoscritti sono tra loro indipendenti, perché presentano omissioni ed errori propri e organizzano il testo in maniera diversa: *D* dedica a ciascun pianeta un paragrafo contenente l'orazione e la ricetta del suffumigio; *M* trascrive prima le sette orazioni e fa poi seguire le ricette. L'elenco degli ingredienti per gli inchiostri di Saturno e Giove, presente in *D*, è una contaminazione da un estratto sugli «incausta planetarum secundum Plinium», che in *D* segue e in *M* precede il *Liber orationum*.

Il ms. Darmstadt (cartaceo, 33,3x23,5 cm., cc. 87+118) è scritto in una umanistica corsiva minuta e chiara, databile alla prima metà del XVI secolo, con iniziali e segni magici in inchiostro rosso e tioletti marginali. La filigrana è simile a Briquet 484 oppure 517 ed è la stessa del ms. Darmstadt 1641, che fu copiato a Firenze per Johann Jacob Fugger. Nella trascrizione ho rispettato la grafia adottata dal copista, ma ho inserito punteggiatura e maiuscole. Ho corretto i pochi errori evidenti. Le lezioni originarie del manoscritto sono raggruppate qui di seguito secondo l'esponente alfabetico che le segnala nel testo. Non indico le correzioni apportate dal copista né i tioletti marginali.

a reuolutor: reuolutio; **b** ea: eo; **c** permanens: permanes; **d** fortunate: infortunate; **e** diligit: diliget; **f** ueniat: ueniet; **g** rogo: ego; **h** Tu es dominus: iter.; **i** scit: sit; **j** sit: scit; **k** seruus: serues; **l** per: super; **m** elementorum: electa

Nella trascrizione ho tenuto presente il testo trådito da *M*, servendomene per colmare due omissioni di *D* nella orazione a Giove. Entrambi i manoscritti presentano una lacuna nella preghiera a Mercurio, che ho integrato per congettura sulla base della traduzione spagnola del citato ms. Reginensis 1283. Le integrazioni sono segnalate mediante parentesi uncinate.

Ringrazio per la sua cortesia e disponibilità il prof. H. Staub, già direttore della Hessische Landes- und Hochschulbibliothek di Darmstadt, che mi ha fornito una dettagliata descrizione codicologica del ms. 1410, alla quale sono totalmente debitrice.

Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, ms. 1410, cc. 66v-68v

Incipit *Liber orationum planetarum septem*.

Et primo de Saturno. «In Dei nomine. O tu, domine Saturne, alte et reuolutor^a longi spacii, adiutor omnium te deprecantium in omnibus operibus tuis. O tu, qui defendis omnes cogitationes vite et qui omnes qui te invocant exaudis et etiam qui te inquirunt. O qui nocentes inuocantibus te subpeditas et subuertis. O domine magne. O sapiens et intelligens. O qui orantibus te optime largeque retribuis. O qui suppositos protectioni tuae conseruas mirabiliter et adiuuas. O Saturne, frigide et sicce, qui in cordibus hominum cogitationes magnas imprimis et infigis. O qui infirmare facis gravissimis infirmitatibus. O qui facis thesauros amittere. O qui uim et potestatem destruis et subuertis¹. Ego rogo te per tua nomina et per mirabilia tua et per uias tuas in tua spera et per lumen tuum et regnum tuum fixum et per illum, qui te in septimum celum collocauit et iuxta se posuit, quod mihi sis adiutor in his, que tibi nomino et a te postulo, et per gratiam et qualitatem, que in te est. O Matil, domine magne, ego rogo te per tua nomina, quod in me ponas uirtutem spiritus tui alti et nobilis ad perfitiendum illud factum et quod sis mihi adiutor in isto opere N. Ego rogo te per Dyymehoc, Haroc, Tahoc, Darioc, Talmoc. O Saturne nobilis, domine alte et ingeniose ac inuide, cauilliose et deceptor, alborum et nigrorum pol-lutor. O domine ingeniorum et deceptionum. O senex magne /67r/ profunditatis². Rogo te per omnia nomina tua, que narraui, quod mihi sis adiutor in hoc opere quod a te postulo». Scias quod factum perfitietur. Sequitur suffumigatio Saturni: sanguis murilegi nigri, cerebrum corui et caput remal, id est armaga (et est herba, que nascitur Toleti in uegada Sancti Martini). Teres ex istis que terenda sunt et pistabis hec cum sanguine et cum cerebro et facias inde pillulas. Et ponas eas in loco secreto. Et cum necesse fuerit, ex eis unam recipe et mittas ipsam super brasas. Et fient mirabilia. Tinctura Saturni est nigra et fit ex pilis hirci combustis et puluerizatis subtiliter, ita ut scribi possit cum ea^b.

Oratio Iouis. «<In Dei nomine>. O domine Iupiter, calide et humide ac

1. C. Agrippa, *De occulta philosophia*, II, 59, ed. V. Perrone Compagni, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, p. 390, ll. 1-2 e 3-6: «dominum altum, magnum, sapientem, intelligentem... reuolutorem longi spacii... in cordibus hominum cogitationes magnas imprimentem vel deprimentem... vim et potestatem subvertentem et constituentem... facientem amittere et inuenire»; G. Bruno, *Cantus*, BOL II, 189: «sapiens».

2. Agrippa, *op. cit.*, p. 390, ll. 2-3: «ingeniosum... senem magnae profunditatis».

munde, bone uoluntatis et sine falsitate, sine luxuria permanens^c ac sine infortunio. O tu, planeta fortunate^d, fortuna maior, dulcis, mitis, qui es intentus in lege. O honeste, munde et magne. O <bene ambulans in honore. O sapiens et> verax ostensor totius ueritatis. O tu, qui excellis omnes planetas in bonitate et qui iudex es omnium stellarum et prohibitor eorum. O bene fortunate in omnibus speris. Tibi pertinet omnis lex et omne iudicium et omnes diuitie³. Rogo te per illum, qui te creauit et te exaltauit et qui te in tuo celo firmauit, hoc est in sexto celo in sexta spera, quod in me ponas uirtutem nobilis spiritus tui alti et fortunati, qui perficit huiusmodi opus meum, et quod mihi sis adiutor in hoc quod a te postulo. O Donec, Hatac, Mahac, Ardec, Camaç, Cadoç, Diydec, Affridus, Catereç. Tu es dominus sapientie et iudiciorum⁴ omnium que sunt, fuerunt et erunt. Rogo te per illum qui te creauit et formaui et posuit ubi uoluit, quod mihi sis adiutor in tali re N.». Et scias quod fiet quod rogasti. Suffumigatio Iouis est: sanguis upupe, cerebrum galli ana. Deinde hec misceantur et fiant pillule. Et serua quousque necesse fuerit et habueris. Et tunc pone super ignem. Tinctura uero eius est omnis tinctura uiridis, sicut uiride eris; et scribatur cum ea.

Oratio Martis. «In nomine Dei. O tu, Mars, ignis calefactionis et planeta sanguineus, ego rogo te per uirtutem regis celorum, Dei alti atque potentis super omnes deos et suscitantis mortuos ac interficientis uiuos. O planeta, qui reges ex sua sede remoues et corda litigantium incendis. O qui fortes et potentes destruis. O qui litigantibus audaciam prebes, prestas, preparas et tribuis. O qui subuenis te deprecantibus et se tibi commendantibus. O domine ualoris et potentie. O impetuose et festine. O fortis, quem nemo impugnare uel uincere potest. O a quo nemo retrocedere potest uel te euitare, si ei obstare uelis⁵. Ego rogo te per tua nomina et per cursus tuos in tuo celo et per lumen tuum et per nobilitatem regni tui, quod meam suscipias orationem et mihi sis adiutor in hoc quod modo postulo. Ego conqueror tibi de superbia T., filii T., et ex omni iniuria et malo ac contrario, quod mihi facit. Rogo te quod auferas ab eo malam uoluntatem, quam habet contra me, et in corde eius aliam cogitationem et aliam uoluntatem /67v/

3. *Ibid.*, ll. 9-13: «fortunatus, dulcis, mitis, bonae uoluntatis, honestus, mundus, bene ambulans et in honore, dominus... iudiciorum, sapiens, verax, ostensor ueritatis, iudex omnium, omnes excellens in bonitate, dominus diuitiarum»; G. Bruno, *op. cit.*, p. 190: «iudex... verax... deorum fortunatissime... ueritatis amator».

4. Agrippa, *op. cit.*, p. 390, ll. 11 e 13 «dominus...iudiciorum... et sapientiae».

5. *Ibid.*, ll. 16-20: «contra quem nemo defendere se potest si ei obstare uelit, qui fortes et potentes destruit et reges de suis sedibus deponit... dominus igneae calefactionis et planeta sanguinis, qui corda litigantium incendit eisque audaciam prae-stat et tribuit»; G. Bruno, *op. cit.*, p. 191: «callidum cordis litigantium incensorem... potentiarum & robustorum omnium inuictum dissipatorem, soliorum irrefragabilem euersorem, cui obsistenti resistit nemo».

ponas, ita quod me cupiat, diligit^e et ad me ueniat^f et uoluntatem meam penitus, prout desidero, faciat et modo compleat sine aliqua dilatione et sine aliqua contradictione. O fortis potentie et impetuose festinationis⁶, rogo^g te per fortes et mirabiles uirtutes tuas, per quas generationem reducis in corruptionem. O magni et perfecti nocumenti, fac T., filium T., de me in bonum cogitare et auferre ab eo omnem malam uoluntatem, si aliquam contra me habuerit uel habet. Coniuro te per uirtutem et ueritatem omnium nominum Dei gloriosorum. Coniuro te per ipsum Deum, qui omnia regit et cui omnia obediunt. Coniuro te per illum, qui indifferenter omnibus secundum quod uult imperat, quod orationem meam audias et petitionem meam perfitias. Coniuro te etiam per uirtutem et ueritatem Robyelis, positi super omnia facta tua, et per spiritum illum, per quem subuertis omnes obstantes et contradicentes tibi, et per lumen, quod in cordibus inobedientium et iratorum atque litigantium posuisti, propter quod ausi sunt mirabilia perpetrare, quod orationi mee respondeas et eam suscipias et perficias et mihi amorem tuum conferas. Salus sit super te, o qui precatores tuos defendis. Amen. Ego rogo te et coniuro per ista nomina: Calcanyryn, Hulmahyc, Aridub, Arfinach, Coadaz, Carion, Celatych, Colbich, Almihuch, Calcaboch (aliter Calcalyoch), Corayquich, Hamlama, Caycaha, quod orationem meam exaudias et eam perfitias, sicut modo uolo sine aliqua mora. Ego coniuro te per dominum alti throni ac maioris potentie et magnorum miraculorum, qui est principium et finis omnium rerum atque sanctorum nominum et misericordiarum innumerabilium, qui mortuos uiuificat et uiuos interficit, quod orationi mee respondeas et petitionem meam perfitias modo sine aliqua mora. Amen». Suffumigatio Martis est: cerebrum corui, sanguis ex minutione brachii hominis equaliter de utroque, myrrha, harmagar, id est fructus iuniperi, saytarach, alchiodes (aliter alchiodoc) ana. Tere ista omnia; cum cerebro corui et sanguine pistabis et exinde, sicut prediximus, pillulas facies. Et cum ipsis deinde, quando uoueris, operaberis.

Oratio Solis. «In nomine Domini. O domine, lucens super uniuersum mundum, qui rectificas et gubernas omnia corpora animam habentia, uegetabilia similiter et mineralia. O bone et fortunate. O honeste et calide et sicce. O lucens et fulgens. O prudens et intelligens. O princeps mundi. O adiutor. O pulcher. O munde. O sapiens. O qui sub te omnes alios planetas detines et cui omnes inclinantur. Tu es dominus^h eorum et ipsi sunt tui humiles uasalli. Et quando appropinquant ad te comburuntur et ipsi eorum uirtutes amittunt propter uirtutem tuam, dum prope te consistunt. Ex lumine tuo omnes lumen recipiunt et illuminantur. Et ex splendore tuo splendorem habent. Tu es rex⁷ et ipsi vasalli. Tu das fortunam ex bono

6. Agrippa, *op. cit.*, p. 390, ll. 15-16: «fortis potentiae et impetuosae festinationis».

7. Ivi, p. 391, ll. 3-9: «rex stellarum... bonus, fortunatus, honestus, mundus, pru-

aspectu tuo et infortunium ex coniunctione tua. Nemo scitⁱ quanta sitⁱ bonitas tua nec potest scire nec uidere finem nobilitatis tue. Rogo te per illam uirtutem tuam et per illum, cuius uirtute in firmamento moueris tuo, et per illum, qui circa seruos^k suos te posuit, et per lumen, quod in cordibus altorum et potentum mittis, /68r/ unde fiunt superbi et dedignantes et nobiles et in altis sedibus consistentes, ex quorum mandato alii homines timorem habent. Item rogo te per illum, qui te creauit et formauit, quod in hoc N. facias». Et dic quicquid uis. Et si uolueris super regem obtinere dominium, dices: «Da mihi gratiam huius regis»; aut: «Da mihi gratiam super talem regem et fac quod me diligat et statum meum subleuet et exaltet et ex bonis suis mihi copiose conferat et ab ira eius custodi me et defende. Fac etiam quod sim exaltatus super omnes socios meos et proximos meos, cum sis auctor totius boni. Et de mandato domini tui et per uoluntatem eius postulo a te, scilicet <per> angelum Yebeyl, qui potestatem habet super te, et per^l angelum Roquieyl, qui pro mandatis tuis adimplendis uadit, quia paratus est ad mandatum et beneplacitum tuum, quod orationem meam audias et orationem meam perfitias, ut uerba mea suscipias. Ego te coniuro per ista nomina: Sabraaliss, Lahlim, Celech, Raob, Aileyl, Aliobe, Affrognyl, Balcarie, quod mihi compleas quod a te postulo et peto. Amen». Suffumigium Solis est: cerebrum uulturis, sanguis uulpis, bdellium, thus ana. Terenda terantur; deinde impastabis ea cum sanguine et cerebro ex predictis. Ex hoc postmodum pillulas facies, prout superius dictum est. Et operare quando uolueris.

Oratio Veneris. «In nomine Dei. O tu, Venus, domina amoris et pulchritudo totius desiderii et domus bone receptionis. O angele omnium gaudiorum. O plena letitiae. O ordinatio rerum. O Venus, amica misericors⁸. Ego rogo te per illum, qui pulchritudinem forme tibi contulit ac figuram et decorem, qui facta sua ponit super te, et per lumen, quod mittis in cordibus credentium et te diligentium, pro quo amicis suis se humiliant et obediunt delitiis eorum, et facis humiliare altum basso et nobilem uili ac fortem debili. Qui rectificas omne illud quod datum est uirtute tua et intellecto tuo et documento tuo et munditia tua⁹. Rogo te quod facias cor T., filii T., obedire mihi, ita quod sua uoluntas mee concordetur et mea uoluntas uolun-

dens, intelligens, sapiens, fulgens super universum mundum, gubernans et vivificans omnia corpora animam habentia, princeps mundi, sub se omnes stellas detinens, omnium stellarum lumen et uirtutem sua propinquitate obfuscan, comburens et superans, tamen ex lumine et splendore suo omnibus lumen et splendorem tribuens»; G. Bruno, *op. cit.*, p. 188: «princeps mundi».

8. Agrippa, *op. cit.*, p. 391, ll. 18, 21-22 e 23: «domina amoris et pulchritudinis... regina omnium gaudiorum, domina laetitiae... amica, misericors et bonae receptionis»; G. Bruno, *op. cit.*, p. 191: «amica, beneuola... amorum domina».

9. Agrippa, *op. cit.*, p. 391, ll. 26-27: «faciens humiliari altum depresso, forte debili, nobile uili, omnia rectificans».

tati sue. O pulchritudo amoris et amicabile indultrix¹⁰. Ego rogo te et coniuro per angelum Bycayl, qui super te positus est, et per angelum Haynahel, qui pro mandatis tuis adimplendis discurrit, quod orationem meam audias et petitionem meam perfitias. Amen». Et dic petitionem tuam. Suffumigium Veneris est: accipiat pars una de ambra et quattuor partes de ligno aloes et de musco sex partes; similiter accipe ex cerebris passerum et ex sanguine columbarum ana. Et cum his res predictae pistentur. Et quando puluerizate et trite fuerint, postmodum fiant pillule, sicut predictum est.

Oratio Mercurii. «In nomine Dei. O tu, Mercuri, planeta uerax, sapiens et rationabilis. Tu, qui es notarius Solis et fortuna cum fortunis et infortunium cum infortunis, masculus cum masculis, femina cum feminis¹¹, diurnus de die, nocturnus de nocte. Tu te interponis omnibus operibus suis et /68v/ adiuuas fortunium et infortunium ad mandatum eorum. <Tu es mandator> regnorum regum uel reginarum. Omnes qui in firmamento sunt sciunt te notatorem et computatorem Solis et, quando apparet eleuatus, tunc te ostendis in mundo. Et si fortuna iuuat te, reddis bonum; et si infortunium iuuat te, reddis malum. Ego rogo te et coniuro per uirtutem, quam Deus in te posuit et habet super te, et per uirtutem istorum nominum: Lareyletum, Celum, Zayharcar, Celhum, Ceylehumi, Colheyhuch, Celquenuth, quod clamorem meum audias et petitionem meam perfitias». Et nomines petitionem tuam et obtinebis effectum. Suffumigium Mercurii est: thus, petra que inuenitur in felle uaccae, squinantum, sanguis hyrci, cerebri irundinum. Molas et teras que molenda et terenda sunt et misce cum cerebro et sanguine. Et fac inde pillulas, sicut predictum est. Et serua.

Oratio Lune. «In nomine Dei. O Luna, fulgens et domina nobilis, portatrix lucis de uno planeta ad alium. O domina elementorum^m, significatrix pluuiarum et aquarum. O lumen magne pulchritudinis et complete et temperate nature. In te est omne bonum. O domina datrix multarum diuitiarum. O nutrix puerorum cum potentia domini tui alti. O domina inlustris mandatorum. O gubernatrix omnium statuum¹². Tu damnas et rectificas et das fortunam et infortunium. Tu subtrahis sensum et das melancoliam et paralysim et uariolam et sanas infirmitates. Ego rogo te et coniuro per illum, qui te creauit et formauit et mensurauit, et per hec nomina: Beze-

10. *Ibid.*, l. 22: «amicabilis ductrix».

11. Ivi, p. 392, ll. 6, 7, 8: «sapiens, rationabilis... notarius Solis... masculus cum masculis, foemina cum foeminis»; G. Bruno, *op. cit.*, p. 192: «sapiens... notarie solis... mas maribus, foemina foeminis».

12. Agrippa, *op. cit.*, p. 392, ll. 15, 19-20, 21-23: «elementorum omnium domina... fulgens, deferens lucem de uno planetarum ad alium... domina magnae pulchritudinis, domina pluuiarum et aquarum, datrix diuitiarum, nutrix hominum, gubernatrix omnium statuum... misericors»; G. Bruno, *op. cit.*, p. 188: «terrae nutrix».

zlum, Helhum, Heymehym, Etheltyhum, Celtyum, Celum, Celelyalum, quod mihi sis adiutrix in hoc quod peto. Amen». Suffumigium Lune est: semen belleni, cimbalaria et ungula piretrum ana. Et impastentur cum sanguine irundinum. Et inde fiant pillule, prout dictum est de aliis. Et serua.



LUCIANO ALBANESE

BRUNO E LE LINEE INDIVISIBILI

L'esistenza di minimi indivisibili, come è noto, è uno degli assunti fondamentali del *De triplici minimo et mensura*. Poco indagati dalla critica, tuttavia, appaiono i presupposti filosofici di questa tesi, che sembrano trovare la loro più remota origine, prima ancora che nel principio neoplatonico dell'indivisibilità della monade¹, nella critica di Aristotele e della scuola peripatetica a Senocrate (se non allo stesso Platone), e nel recupero delle posizioni senocratee da parte di Epicuro e Lucrezio. Di queste origini, peraltro, così come di tutte le implicazioni delle tesi contrapposte, Bruno si mostra perfettamente consapevole. Bruno sa molto bene, in particolare, che se non si ammette un minimo, quindi se si ammette la infinita divisibilità, bisogna ammettere anche l'esistenza di grandezze irrazionali.

Doctrinæ de alogis & asymmetris matrem esse ignorantiam minimi... Omnis tractatio de alogis & asymmetris magnitudinibus ab ignorantia, tum captandi minimi profecta est, tum etiam ex eo quod ita ex parte rei subiectæ magnitudo quælibet est divisibilis, quemadmodum ex dividendis proposito dividitur (BOL I, III 249-50).

Inversamente, se si ammette un minimo indivisibile, ne consegue la rovina dei fondamenti della matematica «classica», vale a dire quella ricostruita soprattutto per merito di Eudosso dopo la famosa «crisi dei fondamenti» della matematica pitagorica, e che ha trovato la sua espressione più significativa in Euclide. Aristotele segnala tale pericolo in un passo del *De caelo* che, sebbene alluda alla teoria atomistica di Democrito (come risulta dal passo parallelo in III 303 a, 20-23), potrebbe ben figurare nella raccolta dei frammenti di Senocrate.

Qualora uno affermi che esiste una grandezza minima, questi, introducendo il concetto d'entità minima, scuoterà nelle loro fondamenta i massimi principi della matematica (I, 271 b, 9-11).

1. Cfr. Damascio, *In Platonis Parmenidem*, II, 13, 20; 23, 9-10 Westerink-Combès. Tuttavia nei neoplatonici questo stesso principio non esclude la infinita divisibilità delle grandezze e quindi del numero: ivi, 17, 29-18,5; 23, 17-18.

Oggetto della polemica di Aristotele doveva essere infatti, più che Democrito, quella che può essere considerata uno sviluppo della teoria atomistica, vale a dire la dottrina delle «linee indivisibili», cioè dei minimi indivisibili, di Senocrate (dottrina che peraltro Aristotele, *Metaph.* 992 a, 20-22, attribuisce direttamente a Platone). Che tale dottrina suscitasse le perplessità di Aristotele è confermato dalla presenza fra le opere dello Stagirita, nel catalogo redatto da Tolomeo², dello scritto *De lineis insecabilibus*³. L'opera, che non è attribuibile allo stesso Aristotele ma ad un peripatetico ignoto, riflette pur sempre le critiche del maestro, e rappresenta, nella parte espositiva, la testimonianza più ampia di cui disponiamo sulla dottrina di Senocrate.

Le conseguenze dell'assunzione di ἄτομοι γραμμαὶ erano chiare non solo ad Aristotele e al suo discepolo, ma a tutti i commentatori antichi. Ammettere l'esistenza di minime linee indivisibili voleva dire ammettere l'esistenza di minime unità di misura, e quindi negare la dottrina dell'incommensurabilità e della infinita divisibilità, grazie alla quale la matematica greca aveva superato i limiti della primitiva matematica pitagorica. Ecco come si esprime Proclo al riguardo:

Quando [i geometri] dimostrano che nelle grandezze c'è l'incommensurabilità, e che non tutte le grandezze sono commensurabili tra loro, che altro mostrano, si dirà, se non che ogni grandezza si suddivide indefinitamente e che non giungeremo mai all'insecabile, che è la minima comune misura delle grandezze?... In questo modo si può confutare anche la dottrina di Senocrate, che introdusse le linee insecabili (fr. 43 Heinze = fr. 131 Isnardi Parente)⁴.

Dello stesso tenore l'osservazione di Simplicio:

Se ci fossero grandezze indivisibili..., come dicono Democrito e la sua scuola, e Senocrate che pone le linee indivisibili, questo sarebbe ovviamente contrario a ciò che dicono i matematici (fr. 43 Heinze = fr. 133 Isnardi Parente)⁵.

2. Cfr. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951, pp. 289 ss.: 295.

3. Pseudo-Aristotele, *De lineis insecabilibus*. Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Timpanaro Cardini, Milano-Varese 1970. La Timpanaro Cardini segue, con poche varianti, l'edizione Apelt (Lipsiae 1888), che resta ancora l'unica edizione critica disponibile.

4. Procli Diadochi *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, 278, 19-279, 6 Friedlein.

5. Simpl. *In Arist. De caelo*, 665, 5 ss. Heiberg.

Il commento di Simplicio ci fornisce una precisazione particolarmente utile, perché evidenzia un punto di contatto fra la dottrina di Senocrate e le teorie atomistiche. Democrito si era occupato dell'incommensurabilità, in modo esplicito, nello scritto *Περὶ ἀλόγων γραμμῶν καὶ ναστῶν*, e sappiamo da Plutarco (*De comm. not.* 39, 1079 E) che in un altro scritto matematico, nel quale veniva anticipato il teorema di Archimede sul rapporto tra cono e cilindro, tale questione doveva riemergere. È impossibile, tuttavia, stabilire se la soluzione di Democrito anticipasse in qualche modo la dottrina di Senocrate⁶. In altri termini, ignoriamo se Democrito fosse un critico o un sostenitore dell'incommensurabilità, né tantomeno se avesse anticipato l'«atomismo geometrico» di Senocrate⁷. È sicuro, invece, che alla dottrina di Senocrate si era rifatto Epicuro.

In primo luogo, infatti, risulta da Diogene Laerzio, X 13⁸, che Epicuro fu allievo di Senocrate. L'attendibilità della notizia, poi, trova conferma in un ampio passo dell'*Epistola a Erodoto* che riprende e sviluppa la dottrina senocratea, usando l'atomismo geometrico come modello dell'atomismo fisico.

Non si deve credere che in un corpo limitato possa esservi un numero infinito di corpuscoli e di infinita varietà di grandezza: e perciò si deve non solo escludere che la divisione possa procedere all'infinito verso valori sempre più piccoli, per non vanificare tutta la realtà o essere addirittura portati di necessità, col nostro modo di intendere i composti, a disperderli nel nulla logorandoli in una infinita diminuzione di grandezza, ma si deve anche ritenere che nei corpi limitati non c'è graduale processo all'infinito, né si va verso una infinita diminuzione. Infatti, una volta che si sia affermato che in un corpo vi sono infiniti corpuscoli, e di infinite varietà di grandezza, ciò risulta poi impossibile a concepirsi: come potrebbe derivare da ciò un corpo di grandezza limitata? ... Secondo la stessa proporzione si deve ritenere che proceda anche quel minimo ch'è nell'atomo. È chiaro ch'esso differisce da ciò ch'è avvertito dai sensi per la sua piccolezza, ma procede secondo lo stesso rapporto analogico, poiché per rapporto analogico con le cose sensibili abbiamo predicato dell'atomo una certa grandezza, semplicemente portando la sua piccolezza a valori minimi. Dobbiamo inoltre, in base al metodo teorico che si addice alle cose invisibili, ritenere che le parti minime indivisibili dell'atomo siano anche gli ele-

6. Cfr. Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, Oxford 1960², I, p. 181.

7. Le osservazioni più recenti sullo *status quaestionis* si possono leggere in S. M. Nikolaou, *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios*, Stuttgart und Leipzig 1998, pp. 115 ss.

8. Senocrate, fr. 47a Isnardi Parente. Cfr. M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979, pp. 199 ss.

menti limite delle lunghezze, che forniscono a queste, sia alle maggiori sia alle minori, l'unità prima di misura⁹.

La dottrina epicurea dei minimi indivisibili è costruita, evidentemente, per analogia con la dottrina senocratea delle ἄτομοι γράμματα. Occorre notare, in particolare, che l'argomento con cui Epicuro difende i minimi indivisibili presenta significative affinità col primo argomento esposto in *De lineis insecabilibus* (la infinita divisibilità e la negazione di un minimo indivisibile vanifica la distinzione fra grande e piccolo, molto e poco: infatti se il piccolo e il poco fossero suscettibili di infinite divisioni, sarebbero come il grande e il molto; *De lin. insec.*, 968 a, 1-9). Tale affinità diventa particolarmente notevole nei passi paralleli di Lucrezio.

Sunt igitur solida primordia simplicitate
 quae minimis stipata cohaerent partibus arte...
 praeterea nisi erit minimum, parvissima quaeque
 corpora constabunt ex partibus infinitis,
 quippe ubi dimidia pars pars semper habebit
 dimidiam partem nec res praefiniet ulla.
ergo rerum inter summam minimamque quid escit?
nil erit ut distet; nam quamvis funditus omnis
summa sit infinita, tamen, parvissima quae sunt,
ex infinitis constabunt partibus aequae.
 quod quoniam ratio reclamationem vera negatque
 credere posse animum, victus fateare necessest
 esse ea quae nullis iam praedita partibus exsistent
 et minima constant natura¹⁰.

L'affinità tra le posizioni di Epicuro e di Senocrate è rilevata esplicitamente dai commentatori antichi, e in particolare da Proclo:

È impossibile che sia razionale il diametro se è razionale il lato: non è infatti quadrato un numero che sia il doppio del quadrato; da ciò è chiaro che esistono grandezze incommensurabili, e che Epicuro a torto pose l'atomo come unità di misura di tutti i corpi e Senocrate la linea indivisibile come unità di misura di tutte le linee (fr. 43 Heinze = fr. 130 Isnardi Parente)¹¹.

Che la dottrina dei minimi di Epicuro sia una delle fonti del *De triplici mi-*

9. *Epistula ad Herodotum*, 56-59, tr. Isnardi Parente.

10. Titi Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, I, 609-26 Bailey (corsivo nostro).

11. Procli Diadochi *In Platonis Rem publicam commentarii*, II, 27,1 ss. Kroll.

nimo di Bruno è fuori discussione. Ma alle spalle di Epicuro stava la dottrina dei minimi di Senocrate, e la connessa critica dell'incommensurabilità matematica, e non è certo un caso che entrambe ricompaiano esplicitamente nel poema di Bruno. Esiste, a tale proposito, un passo particolarmente chiaro.

Sic igitur duo Geometriæ genera quæ quantum veritas a falsitate, scientia ab ignorantia, lux a tenebris abiunguntur videre licebit, quarum altera a minimo posito tamquam necessario fundamento, altera vero a minimo ignorato incedit, altera in horribiles ambages, confusiones, & irregularitatum confessas myriades intruditur, altera in omnium lucem sublevata nitescit. Pro illius parte quidam de correctoribus, in quadam super Euclide ad candidum lectorem præfatione ita vociferatur. '*Hic vero ubi Democritus atque Leucippus illas atomos suas & individua corpuscula & Xenocrates impartibiles quasdam magnitudines concedit, Geometriæ fundamenta aperte petuntur & funditus evertuntur*: quibus dirutis nihil equidem aliud video restare, quam ut amplissima mathematicorum theatra repente concidant. Iacebunt ergo, si diis placet, tot præclara Geometrarum de asymmetris & alogis magnitudinibus theoremata? Quid enim causæ dicas cur individua linea hanc quidem metiatur, illam vero metiri non queat? Siquidem quod minimum in unoquoque genere reperitur, id communis omnium mensura esse solet' (BOL I,III 240)¹².

La risposta di Bruno è priva di esitazioni:

Quem contra non tam bella latinitate quam sensus bonitate. Iacebunt ergo (inquam) si diis placet, ô domine candidate, philosophiæ vera lumina: & consepulta non aliquando resurgent? Quia tantis numeris, titulis, atque privilegiis increvit ignorantia? Numquid ô amplissime domine magister, pro interitu alogiæ & incommensurabilitatis potius plorandum censebo, quam pro logiæ & mensuræ renascentia gaudendum? (BOL I,III 240).

Assumendo come punto di partenza la dottrina dei minimi indivisibili fisici di Epicuro, Bruno non esita davanti al passo successivo, quello di recuperare anche la dottrina dei minimi indivisibili matematici, perché questa è il fondamento di quella. D'altra parte è noto che la stessa scuola epicurea sviluppò l'atomismo fisico – forse sulla spinta dello stesso Epicuro – nella direzione dell'atomismo matematico, e in aperta opposizione a Euclide. L'opera più importante, da questo punto di vista, dovevano essere le *Aporie*

12. Bruno cita dalla prefazione degli *Euclidis elementorum libri XV graece et latine*, Lutetiae apud Guglielmum Cavellat, 1557; il corsivo è nostro.

di Polieno, alle quali Demetrio Lacone dedicò addirittura un commento, che Sesto Empirico utilizzò largamente¹³.

Poiché il nome di Senocrate compare esplicitamente nel passo citato, e poiché è evidente che Bruno, prendendo le distanze dall'autore della prefazione agli *Elementi* di Euclide, si assume implicitamente la difesa di Senocrate e della sua dottrina, è legittimo supporre che egli avesse una conoscenza diretta dell'operetta peripatetica *De lineis insecabilibus*. Dal momento che la prima edizione a stampa dell'opera è quella del 1557, a cura dello Stefano¹⁴, nulla vieta di pensare che Bruno potesse consultarla direttamente. Anzi, da un altro passo del *De triplici minimo* sembrerebbe che Bruno, seguendo Aristotele, attribuisca la dottrina delle linee o dei minimi indivisibili direttamente a Platone:

Platoni rerum principia sunt atomi, lineæ et superficies (BOL I,III 173).

Questa succinta descrizione dell'insegnamento platonico, in effetti, diventa comprensibile solo presupponendo l'adesione, da parte di Bruno, all'interpretazione aristotelica dell'atomismo geometrico di Senocrate come sviluppo di dottrine presenti nello stesso Platone. Ovviamente una tesi del genere non è priva di difficoltà. Una forma di atomismo può essere considerata la stessa dottrina dei triangoli elementari del *Timeo*, ma il passaggio dai triangoli fondamentali alle linee indivisibili di Senocrate è tutt'altro che chiaro. Inoltre, bisognerebbe presupporre un mutamento profondo nelle idee matematiche di Platone, tale da spingerlo al superamento dell'incommensurabilità, da lui sostenuta e accettata in tutte le opere pubblicate, dal *Menone* allo stesso *Timeo*.

In ogni caso, non sembra che Bruno sia stato minimamente turbato né da queste difficoltà, né dalle perplessità che poteva suscitare, anche nel XVI secolo, la riproposizione delle idee matematiche di Senocrate, Epicuro e Polieno al pubblico dei dotti. Peraltro, i rapporti di Bruno con questo pubblico – almeno per quanto riguarda l'Europa continentale – non dovevano essere idilliaci, dal momento che Bruno rifiutava la trigonometria, vale a dire il più importante contributo rinascimentale allo sviluppo della matematica. Le idee di Bruno fecero invece breccia in Inghilterra, dove condizionarono (in particolare il *De triplici minimo* per ciò che concerne l'esistenza dei minimi indivisibili) l'atomismo di Thomas Hariot e

13. Cfr. Polieno, *Frammenti*, a cura di A. Tepedino Guerra, Napoli 1991, pp. 55 ss. e frammenti 31-40. Vedi anche M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo*, Napoli 1981, pp. 207 ss.

14. *Aristotelis et Theophrasti scripta quaedam, quae vel numquam antea, vel minus emendata quam nunc edita fuerunt*. Ex officina Henrici Stephani Parisiensis typographi, 1557.

dei suoi discepoli¹⁵. Si potrebbe aggiungere che l'ombra di Bruno arriva a coprire anche l'empirismo inglese, posto che tanto in Berkeley quanto in Hume troviamo argomenti contro la infinita divisibilità matematica, ma le implicazioni di questo discorso ci porterebbero troppo lontano.

15. Cfr. H. Gatti, *The Renaissance Drama of Knowledge. Giordano Bruno in England*, London and New York 1989, pp. 57 ss.

LE CONTRÔLE DES MARIAGES ET DES NAISSANCES
DANS LA PENSÉE POLITIQUE DE CAMPANELLA*

En 1637, quatorze ans après la première édition allemande de 1623, Campanella fait publier, à Paris, où il est exilé depuis l'automne 1634, sa *Philosophia realis*. Comme en 1623, cette réédition comprend, en appendice au grand traité sur la *Politique*, le texte en latin de la *Cité du Soleil* avec comme sous-titre la mention «dialogue poétique». Mais, surtout, l'édition parisienne de 1637 publie pour la première fois une série de quaestiones sur la meilleure forme de république, qui constituent tout à la fois et tour à tour des prémisses théoriques ou des commentaires du «dialogue poétique». Parmi ces questions la quatrième, la *quaestio quarta*, s'attarde longuement sur la justification de la proposition la plus provocatrice de la *Cité du Soleil*: la communauté des femmes, associée, de façon classique, à la communauté des biens.

Campanella est conscient de la difficulté de faire admettre la reprise de l'intégralité de la vieille proposition platonicienne exposée dans la *République* (communauté des femmes et des biens, l. V, 455 d ss.), mais reste fermement décidé plus de trente ans après la rédaction de la *Cité du Soleil* à en défendre la légitimité politique, éthique et même théologique – fût-ce au prix de l'introduction de quelques nuances¹. Il existe sur ce point, central pour considérer la place du corps des femmes dans les théories socio-politiques de Campanella, une continuité dans les écrits de Campanella, qu'il s'agisse de traités physiologiques ou médicaux (*Epilogo Magno* ou *Medicinalia*), théologiques ou politiques (principalement les trois *Monarchies*: *Monarchie d'Espagne*, *Monarchie du Messie* et *Monarchie de France*), des lettres ou des poésies.

La proposition émise dans la *Cité du Soleil* ne relève donc pas d'une parenthèse, d'une aberration, d'une bizarrerie voire d'une reprise facile ou

* Cette conférence a été prononcée lors du colloque international *O corpo das mulheres / Le corps des femmes*, Belo Horizonte (21-24 mars 2000). Un minimum de notes a été rajouté au texte initial.

1. Dans la *quaestio quarta* une distinction entre le temps des Solariens (avant le péché et la révélation) et celui du monde chrétien permet de justifier à la fois la validité philosophique et naturelle de la 'communauté des femmes' et la légitimité de sa condamnation postérieure par l'Eglise. Le concept reste toutefois opérant à travers la distinction entre deux types de communautés, celle qui passe par l'acte sexuel et celle qui relève de la communauté de vie. La nuance était déjà présente potentiellement dans la réponse à certaines objections 'aristotéliennes' ou patristiques introduites dans la *Cité du Soleil* (cfr. *Città del sole*, pp. 25-26).

amusée de la référence platonicienne – hommage ou plagiat – qu'on pourrait enfermer dans le registre spécifique de l'argumentation utopique. Loin de toute rassurante 'progression' ou 'régression', de l'utopie à l'histoire ou à la philosophie (démentie d'emblée par la chronologie des textes), la question de la 'communauté des femmes' marque et qualifie, comme un révélateur chimique, un dispositif théorique complexe, à examiner dans son ensemble si on veut en saisir la spécificité.

Il peut dès lors ne pas être inutile de s'interroger sur le rôle et le statut, bref sur la «productivité» de cette question, en la 'désutopisant', sans s'arrêter seulement à la reprise, par Campanella, des lieux communs de la pensée médicale ou théologique de son temps. Au passage, la déclinaison de cette question sous des formes différentes selon les textes fera émerger quelques unes des ambiguïtés et des contradictions d'une vision du monde qui, chez Campanella, veut désespérément rester toujours aussi homogène et unitaire que prophétique et messianique. En effet, le monde reste une épiphanie de la divinité et l'âge d'or doit et va arriver, puisqu'il appartient à la réalité dont l'auteur traite, argumentations astrologiques à l'appui, non à des rêves utopiques.

Il s'agira donc de montrer successivement: en premier lieu, comment et pourquoi dans la *Cité du Soleil* se développe une relecture du lieu commun platonicien, dans laquelle sont postulées tout ensemble une apparente négation partielle du corps sexuée – par la destruction de la structure familiale – et, en définitive, une réduction, beaucoup plus radicale, de la sexualité à la reproduction – non sans implications eugéniques dont il faudra éclairer la nature précise et non sans conséquences sur le statut social des femmes. Les corrélats de cette double négation sont la combinaison paradoxale d'une très relative homogénéité fonctionnelle des corps masculins et féminins avec la permanence d'une hiérarchisation sexuée, notamment devant la fatigue physique mais, surtout, devant le gouvernement et l'acte sexuel. Ensuite, dans un second temps, comment dans les propositions de traduction historique de cette conception, se dessine un retour d'une sexualité familiale qui implique selon Campanella un contrôle strict des mariages. Le but dès lors n'est pas la perfection eugénique de la génération, mais la promotion d'une unité de la population par composition des contraires selon l'analyse des différents tempéraments. Cette fois, le corps féminin est l'instrument fonctionnel, mais indispensable, de la réalisation, selon le célèbre verset évangélique (Jean, 10, 16), de l'unité du troupeau sous un seul berger². C'est le gouvernement de la vie par l'Etat qui ici se

2. Sur la question de la place des femmes dans la pensée campanellienne on dispose de remarques de Gisela Bock dans son ouvrage *Thomas Campanella. Politisches Interesse und Philosophische Spekulation*, Max Niemeyer, Tübingen 1974, p. 133 ss., et d'un article de Lina Bolzoni, *Tommaso Campanella e le donne: fascino e negazione della differenza*, «Annali d'italianistica», VII (1989), pp. 193-216 - numéro consacré à

fait jour, non sans rapport avec ce que Michel Foucault théorise sous le nom de bio-pouvoir.

La *Cité du Soleil* est, je le rappelais plus haut, le texte le plus connu de Campanella, le seul qui ait d'ailleurs eu une diffusion importante, depuis sa première publication et jusqu'à ce jour. Il a été maintes fois souligné, le plus souvent dans le cadre d'études qui mettaient en série différents textes relevant de l'écriture utopique, à quel point le discours campanellien, qualifié volontiers de totalitaire, organisait rigoureusement la vie privée des Solariens au seul bénéfice de la cité, les individus n'existant que par et pour la collectivité. On a notamment insisté abondamment dans cette perspective sur la communauté des biens et des femmes prônée par le dominicain et sur la limitation et l'organisation rationnelle de la sexualité. De fait, celle-ci est régie par une cascade de directives émanant des divers 'prêtres-officiers' de la république députés à cet office: par ordre décroissant, les directives passent de Soleil, dit aussi le Métaphysicien, chef suprême de la cité, à Amour, un des trois princes, qui est chargé de tout ce qui a trait au gouvernement des corps (de la génération à la nourriture en passant par l'éducation des enfants, la médecine, l'agriculture, les vêtements), jusqu'aux officiers subalternes, 'maîtres' et 'maîtresses'. Ainsi sont désignés à l'avance, selon les spécificités physiques de chacun et chacune, les hommes et les femmes qui devront 's'accoupler', tous les trois jours, à la suite d'un rite propitiatoire rigoureusement déterminé dont le seul but est la procréation de beaux enfants pour la cité.

Les principaux avantages que l'auteur attribue, explicitement, à une telle gestion des corps sexués sont les suivants: la fin de tout gaspillage d'une semence dont la quantité est finie (d'où la condamnation stricte de l'homosexualité, de la prostitution et des plaisirs solitaires); la suppression des passions (concupiscence comme amour déréglé d'un seul être, jalousie, frustration) et des crimes (meurtre, viol, inceste) liés à l'aspiration à la possession individuelle d'un corps³; l'assurance de la pérennité de la cité dans la stabilité et l'égalité, voire l'identité, de ses composantes. En effet, tous ont les mêmes droits et devoirs et les enfants qui naissent sont semblables, y compris physiquement, puisque sont identiques les conditions ou circonstances de leurs conceptions puis de leur éducation: d'un côté, la savante composition physiologique des tempéraments contraires favorise la simili-

Women's voices in Italian Literature, R. West et D. S. Cervigni (éds). Sur la question plus générale de la place des femmes dans les textes utopiques, vient de sortir une étude de C. Cohen-Safir (dont je n'ai pu ici tenir compte) intitulée *Cartographie du féminin dans l'utopie. De l'Europe à l'Amérique*, L'Harmattan, Paris 2000.

3. Cette tempérance des passions assurée par la communauté des femmes prend le contrepied exact de l'argumentation aristotélicienne qui critiquait la proposition justement parce qu'elle rendait impossible le contrôle des pulsions individuelles (cfr. *Politique*, II, 1263 b; voir aussi *ibid.*, V, 1316 a).

tude des 'effets' du rapport sexuel, de l'autre les enfants sont très vite enlevés à leurs mères pour être éduqués tous ensemble.

Mais, au-delà de cette description synthétique de la question de la génération, éclairer le statut du corps féminin dans la cité solaire suppose de s'interroger sur les fondements théoriques de cette narration normative. Si le point de départ du raisonnement de Campanella (la nécessité d'instaurer la communauté des biens) est le même que celui de l'Utopie de Thomas More, la condition de sa réalisation est différente. Comme la quasi-totalité des utopistes de la Renaissance⁴, de More à Bacon (contrairement au Platon de la *République*, mais en accord avec le Platon des *Lois*⁵, au nom du 'réalisme'), More place la famille au centre de l'organisation de la société⁶. De ce fait, les pratiques eugéniques, dans ces textes utopiques de la renaissance, sont moins radicales, sinon absentes, et relèvent peu ou prou (par exemple dans la *Città felice* de Francesco Patrizi) des traditionnels manuels de conseils médicaux aux futurs couples, dont le but le plus souvent est de favoriser la procréation de petits 'mâles' (objectif toujours absent chez Campanella)⁷.

La communauté des femmes et le discours sur l'amélioration de la race' (à l'instar, topos antique repris dans la *Cité du Soleil*, de ce que les hommes font avec leurs chevaux) sont donc la marque, malgré, et à cause de, la référence platonicienne, d'une véritable provocation de Campanella, d'autant plus significative qu'il l'assume et la défend encore près de quarante ans plus tard. Pourtant, l'expression de 'communauté des femmes' n'est

4. À ma connaissance, et sous bénéfice d'inventaire, le seul contre-exemple est celui de Anton Francesco Doni dont l'égalitarisme radical incluant la communauté des femmes dans ses *Mondes* doit toutefois être nuancé au vu de son registre satirique, beaucoup plus grossier et matérialiste, ainsi que du statut purement fictionnel de sa narration. Voir, sur la place de la famille dans l'utopie, *Il destino della famiglia nell'utopia*, A. Colombo et C. Quarta (éds), Dedalo, Bari 1991.

5. *Lois*, l. VI, 772 d ss.

6. On remarquera d'ailleurs qu'après Platon, de la même façon, bien peu sont ses lecteurs qui reprennent la proposition de communauté des femmes (cfr. C. Quarta, *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*, Franco Angeli, Milan 1985, pp. 230 ss., 292 ss.). Quarta remarque la similitude des argumentations de Campanella et de John Rawls (*Théorie de la justice*) sur le caractère discriminant de l'institution familiale (*op. cit.*, p. 243).

7. Le texte le plus important à cet égard tant par sa diffusion européenne que par la liaison établie entre cet eugénisme sexué – de plus socialement élitiste – et un projet intellectuel global d'éducation et d'organisation des sciences et du monde est le traité de Juan Huarte, *Examen de ingenios*: c'est peut-être, même selon J. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton University Press 1997, p. 302, une des, rares, sources contemporaines possibles pour Campanella. Voir aussi P. Darmon, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Seuil, Paris 1981, notamment pp. 142-155.

pas dénuée d'ambiguïté. Il s'agit d'une expression qui est à la fois linguistiquement trompeuse et significative dans son imprécision sémantique même. En effet, le processus de nomination ne met en évidence que le corps féminin, et il établit dans l'expression un parallèle édifiant entre les biens et les femmes⁸. Mais, dans le même temps, il convient de remarquer qu'il n'y a pas seulement 'communauté des femmes' mais communauté des corps des femmes et des hommes, pour le bien de la cité.

D'autres ambiguïtés naissent de ce que, sur plusieurs points, Campanella s'écarte de la lettre de la *République* et de sa logique: en premier lieu, le texte n'est pas marqué par un élitisme réservant les bienfaits de l'égalité absolue et des deux communautés à la seule caste supérieure; ensuite, les tendances eugéniques ne vont pas jusqu'à l'exposition ou l'infanticide et la question du danger de l'inceste (induite par la communauté des partenaires sexuels) n'est pas traitée par Campanella; en troisième lieu, chez Campanella, le secret et la dissimulation n'ont pas de place dans l'application de règles qui ne sont jamais acceptées sous la contrainte; enfin, dans la succession argumentative, la communauté des femmes naît chez Platon du constat de la potentielle égalité fonctionnelle des deux sexes et débouche sur la communauté des biens, alors que chez Campanella c'est cette dernière qui est le point de départ du raisonnement.

Quant à l'égalité fonctionnelle des hommes et des femmes, elle joue, en revanche, un rôle similaire chez Platon et Campanella, mais reste tout aussi ambiguë chez l'un comme chez l'autre. Dans la cité du soleil, l'égalité relative de fonctions est postulée, les arts spéculatifs sont accessibles à tous et l'accès égal aux arts mécaniques n'est limité que par la faiblesse physique: les corps des hommes et des femmes ne sont soumis à des exercices et à des métiers différents que dans la mesure où les femmes se fatiguent plus vite. Le corps des femmes doit supporter de multiples activités car l'oisiveté féminine est, pour la collectivité, un facteur de gaspillage des énergies et de corruption de la génération: une diététique prophylactique réservée aux corps féminins se met en place comme condition première de la procréation (y compris après l'accouchement). Cette diététique est donc prise en compte avant même l'analyse par les prêtres-officiers des conditions extérieures nécessaires à l'accouplement.

Campanella, s'il postule une indifférenciation sociale des sexes (les femmes sont aussi des soldats et peuvent apparemment participer aux conseils généraux de la population; dans la génération, les hommes sont aussi soumis qu'elles aux directives des prêtres-officiers), en revient ainsi constamment à une sexualisation prononcée des pratiques sociales: outre leur exclusion des postes de gouvernement élevés, les femmes ne sont pas mélan-

8. Sur ce point voir D. Dawson, *Cities of the gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press 1992 et C. Quarta, *L'utopia platonica*, cit. pp. 230 ss.

gées avec les hommes pendant les repas ou pendant le sommeil, des tâches différentes leur sont confiées dans l'économie et la défense... Un indice de la permanence de ce socle idéologique se trouve dans la réglementation de certaines exceptions qui demeurent dans cette vie sexuelle tout entière tournée vers l'enfantement: pour ceux qui sont «trop tourmentés par Vénus» et ne sont plus ou pas encore en âge de procréer, est consenti, et organisé par l'Etat, l'accouplement avec des femmes stériles, non fécondes ou (figure encore plus troublante...) «de peu de valeur». Même s'il s'agit là d'exceptions, le corps des femmes est ici très clairement objectivé comme corps destiné passivement à la régulation des passions masculines.

Les fondements de la position de Campanella portent eux aussi la trace de cette ambivalence partielle, qu'ils soient, d'abord et sans surprise, d'ordre médical, relevant de la philosophie naturelle, ou que leurs attendus soient plutôt éthiques⁹.

Fondement médical, d'abord, parce que les idées exprimées dans le dialogue sont compatibles avec l'évolution en cours dans la réflexion gynécologique depuis le milieu du XVI^e siècle et plus généralement avec la conception de la grande 'fabrique du monde' née des débats entre les philosophes aristotéliens et leurs critiques (dont Campanella et son maître Telesio)¹⁰. Même si les progrès décisifs dans le domaine de l'embryologie ne se feront qu'à partir de 1650, même si peu de choses ont changé depuis le XIII^e siècle dans la pensée médicale gynécologique, les traités qui lui sont consacrés se multiplient en effet après 1550, y compris en langue vulgaire. D'une part, ces traités mettent toujours plus l'accent sur la complémentarité anatomique 'nécessaire' et finaliste des corps féminins et masculins, image de la perfection harmonieuse de la nature, en conférant, sous l'influence de la pensée galéniste, un rôle fonctionnel et actif aux femmes dans la génération (grâce à la semence féminine). D'autre part, ils laissent une place importante aux circonstances de l'acte sexuel, à ses déterminations.

9. La même ambivalence peut se relever dans les fondements astrologiques du raisonnement puisque le constat négatif selon lequel nous sommes dans un 'siècle féminin', du fait de la conjonction astrale particulière, va de pair avec un certain éloge des souveraines de son temps et le constat, positif celui-ci, de la vitalité de ce moment historique, fait de découvertes et de grandes nouveautés (cfr. *Città del Sole*, pp. 56 ss.).

10. Sur ce point voir G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Franco Angeli, Milan 1991 et «La fabbrica del mondo e di sue parti»: *senso delle cose e armonia del tutto nella filosofia della natura di Campanella*, in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, G. Canziani et Y.-C. Zarka (éds), Franco Angeli, Milano 1993, pp. 247-269.

tions et conditionnements extérieurs, énumérables et donc contrôlables¹¹.

Mais ce sont les fondements éthiques de la position de Campanella qui sont déterminants pour saisir les attendus de ses thèses. Ils s'appuient sur une conviction où se composent la lecture de Platon et la formation catholique de l'auteur, notamment la tradition monastique avec sa méfiance à l'égard des femmes et son éloge de la renonciation aux biens matériels de ce bas monde: c'est «l'amour de soi» (*amor proprio*) qui rend impossible la nécessaire unité du corps politique¹². La communauté des biens s'avère de ce fait une *conditio sine qua non* de l'égalité et de la justice sociale – avec la suppression de la pauvreté et de la richesse qui sont à l'origine de la plupart des crimes et péchés¹³. Or, les Solariens «disent que toute propriété vient de l'usage d'avoir une maison privée, des enfants et une femme propre»¹⁴: c'est bien l'existence de noyaux familiaux qui constitue l'origine de «l'amour de soi»: une fois supprimée la famille et la filiation exclusive, les biens peuvent devenir communs. La seule famille est la république, où est identique la sujétion des hommes et des femmes aux différents échelons d'officiers qui sont tenus pour «pères» ou «frères aînés» – puisque, ce qui évidemment n'est pas un simple détail, seul les hommes ont accès au gouvernement.

D'un côté se produit une socialisation des corps, féminin et masculin, comme creuset de l'unité de la république dans l'égalité, dans une possible 'métonymie' de la fréquente métaphore du 'corps social' – ce qui du même coup fait passer au second plan les différences sexuelles. Mais, d'un autre côté, le paradoxe est que la place accordée à la génération dans le raisonnement tend à réduire la femme à sa fonction reproductrice (ou à sa capacité 'thérapeutique' dans le gouvernement des passions excessives du corps masculin), fait du corps des femmes l'instrument premier de l'unité

11. On remarquera, en passant, que ces mêmes traités médicaux ne disent jamais rien du mariage (cfr. I. Maclean, *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and medical Science in European intellectual Life*, Cambridge University Press, pp. 44-46) et admettent souvent que les hommes plus 'spirituels' (prêtres ou philosophes) sont moins aptes à engendrer (on retrouve la remarque chez Aristote, *Rhétorique*, II, 15, 1390 b et dans plusieurs textes de Campanella de nature différente dont l'*Epilogo Magno*, le *De sensu rerum* et la *Cité du Soleil* (cfr. *Città del Sole*, pp. 20-21). Sur la 'pathogénie' complexe des actes sexuels dès l'Antiquité voir le vol. 3 de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault (*Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, p. 139).

12. Voir sur ce point les sonnets nn. 8, 9 et 10 de la *Scelta di alcune poesie filosofiche* (intitulés respectivement *Des racines des grands maux du monde*, *Contre l'amour de soi* et *Parrallèle de l'amour de soi et de l'amour commun*, in *Poesie*, pp. 49-55.

13. Sur ce point voir l'argumentation développée dans la *Quaestio quarta*.

14. *Cité du soleil* in *La Cité heureuse* (anthologie de textes utopiques italiens de la Renaissance), A.-C. Fiorato (éd.), Quai Voltaire, Paris 1992, p. 155.

harmonieuse et attire le propos vers le mythe de la femme-utérus, qui se développe depuis le milieu du XVI^e siècle¹⁵.

Dans les autres textes politiques de Campanella, soit plusieurs centaines de pages écrites en plus de trente ans, la question du corps des femmes si elle ne se présente plus sous la forme de la provocation néo-platonicienne est loin d'être absente. De la *Monarchie d'Espagne* (1598: avant, donc, la *Cité du Soleil*) à l'ensemble des textes rassemblés sous le titre de *Monarchie de France* (1634-1636), en passant par ses *Aphorismes politiques* (1601) ou la *Monarchie du Messie* (1606), la même conviction revient sans cesse: le corps politique se doit d'être uni, comme une communauté, un organisme vital dans lequel chaque partie a sa fonction, toutes les parties étant naturellement complémentaires. Dans ce cadre, la seule forme d'organisation est 'impériale'. Une monarchie unique (rôle longtemps confié par Dieu, selon Campanella, à l'Espagne, puis, à partir des années trente, à la France) a vocation à dominer le monde sous la férule du pape comme souverain spirituel¹⁶. C'est là que de nouveau le corps des femmes devient un élément central du dispositif 'impérial' par le biais du retour de ce que la *Cité du Soleil* excluait: l'organisation des mariages et des foyers. En effet, la cohésion de la population doit être assurée par un contrôle rationnel des mariages. La politique matrimoniale devient la traduction historique de la communauté des femmes et de l'organisation directive de la procréation dans la *Cité du Soleil*. Le souverain, déclare Campanella dans chacun de ses textes, devrait tempérer les spécificités physiologiques et psychologiques des peuples en favorisant les unions entre des hommes et des femmes issus des nations différentes de son empire. L'avantage serait triple: d'abord, les dissensions entre les différentes composantes de l'empire seraient atténuées; ensuite, les enfants nés de ces unions seraient liés à l'empire et non à un peuple particulier; enfin, et surtout, dans un retour de la logique eugénique, il serait remédié aux défauts physiques de chaque nation: ainsi la 'stérilité' des femmes méridionales, trop soumises à la chaleur, conduit à prôner des unions entre hommes espagnols et femmes du nord, plus 'fécondes'.

Dans ce dernier argument, la liaison entre cette théorisation d'une sorte de 'métissage' politique universel et le discours de la *Cité du Soleil* transparaît nettement. On le retrouve aussi dans le règlement des 'cas particuliers', non sans quelque proposition pour le moins inquiétante. Ainsi convient-il de constituer des séminaires de femmes et de jeunes gens pauvres dont les corps seront à la disposition du souverain pour rendre sa politique

15. Voir E. Berriot-Salvadore, *Le discours de la médecine et de la science*, in *Histoire des femmes*, G. Duby et M. Perrot (éds), Plon, Paris 1991, vol. 3, pp. 359-395.

16. Voir, sur ce point, J.-L. Fournel, *Campanella et la Monarchie de France: empire universel et équilibre des puissances*, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, Olshki, Florence 1998, pp. 5-38.

encore plus rationnelle – les unes devenant ‘reproductrices’, les autres ‘ja-nissaires’. Ainsi est avancée une sorte de légalisation du rapt des femmes infidèles ou ennemies, destinées à être données en mariage à de bons chrétiens, pour l’extension de la religion catholique et l’agrégation future de leur territoire d’origine à l’empire¹⁷. Comme dans la *Cité du Soleil*, la logique du point de vue est pour l’essentiel strictement masculine et le corps féminin est avant tout l’instrument d’une politique d’Etat.

C’est parce que le Grand Turc et l’empereur d’Espagne ont échoué à régler cette question de croissance harmonieuse de la population que leurs empires respectifs sont voués à s’écrouler. Ce sont les hommes et les femmes plus que l’argent qu’il faut thésauriser: une véritable politique nataliste d’une modernité indéniable¹⁸ (même si elle est fondée sur des prémices médicales, astrologiques et philosophiques qui, pour la plupart, n’ont rien de moderne) devient ainsi la pierre de touche du bon gouvernement impérial. A l’instar du gaspillage de la semence dans les textes médicaux, les ennemis absolus d’une telle politique nataliste sont la stérilité, le célibat, l’insuffisance du taux de fécondité mais aussi, pêle mêle, tout ce qui fait décroître la population: voilà pourquoi Campanella devient un des plus ardents critiques des massacres commis par les Espagnols dans le Nouveau Monde ou des tributs trop lourds et du mauvais gouvernement des sujets (car ceux-ci sont ainsi incités à ne pas faire d’enfants qui seraient des ‘esclaves’) mais aussi pourquoi il s’élève contre le système des dots trop importantes, la prostitution, le nombre trop élevé de prêtres, de nonnes et de religieux. Dans une pensée circulaire, le socle ‘physiologique’ du bon gouvernement – la croissance constante et harmonieuse d’une population mélangée – rend politiquement nécessaire le bon gouvernement: il s’agit d’unir des populations en les gouvernant selon des principes de justice et d’égalité matérielle puisque toute richesse individuelle excessive est dangereuse pour l’union des peuples et que le prince n’est pas ‘propriétaire’ de ses sujets¹⁹. L’objectif est moins de nature eugénique (recherche d’une perfection par la sélection, relevant d’une biologisation de la sphère sociale) que de nature éthico-sociale (composition harmonieuse des contraires naturels dans une socialisation de la biologie).

17. Pour tout ce passage, voir, entre autres, *Monarchie d’Espagne*, pp. 128-50, et *Monarchie de France*, pp. 388-96, 448-452.

18. A cet égard, contrairement, à Platon ou à More, Campanella ne pense pas qu’il faille limiter le nombre d’habitants ou de foyers de la cité idéale. On comparera aussi cette conception productive du mariage aux positions antagonistes de protection du mariage comme valeur en soi, chez des auteurs comme Vives ou Bodin (cfr. Berriot Salvadore, *op. cit.*, pp. 379-380) ou dans les conclusions du concile de Trente. Campanella s’avère ainsi plus proche de ‘l’obsession démographique du XVIII^e siècle’, présente entre autres chez les physiocrates.

19. *Monarchia del Messia*, pp. 137-138.

La complémentarité des corps impériaux pouvait bien être dès lors le produit principal de la notion initiale de ‘communauté des corps’. Dans cette logique de reterritorialisation de l’utopie, le discours sur le corps des femmes ne relève directement ni de la tradition monastique misogyne ni des évolutions de la pensée médicale gynécologique au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, même s’il les recoupe et même si ces deux traditions peuvent infléchir le propos à l’occasion. L’aspiration à l’unité ‘impériale’ du monde, en imposant un traitement d’abord ‘politique’ de la question du corps des femmes et une ‘socialisation’ radicale de l’acte sexuel, produit paradoxalement une articulation contradictoire et ambiguë – entre la ‘métaphorisation’ de la question (qui peut devenir le socle de la conception organiciste traditionnelle du ‘corps politique’²⁰) et l’objectivation des corps. Cette dernière est à l’oeuvre dans une réduction physiologique de la question du corps des femmes à celle de la procréation, qui l’isole ainsi dans une logique très fonctionnaliste où se mêlent les corps masculins et les corps féminins, mais aussi les corps des êtres issus de peuples différents. Les possibles lectures ‘raciales’ de la composante eugénique de la *Cité du Soleil* sont ainsi nuancées notablement. Mais, surtout, la pensée médicale de Campanella tendant parallèlement à rester toujours plus implicite au fil des textes, la différence des sexes, et leur hiérarchisation, relève ainsi de plus en plus, d’une part, de la composante astrologique de l’argumentation sur le ‘siècle féminin’²¹, de l’autre, des implications pratiques de la politique nataliste qui est recommandée.

Toutefois, si Campanella subordonne la logique purement physiologique au discours politico-prophétique, son propos reste souvent marqué par une conception négative, voire ‘monstrueuse’, d’un corps féminin ‘impur’ et ‘imparfait’²². Un de ses effets est d’ailleurs le refus systématique de considérer le lien entre génération et plaisir sexuel, malgré la place importante que ce dernier occupe dans les théories médicales de l’époque. De même, se fait jour à l’occasion une méfiance paradoxale contradictoire par rapport au coeur de son argumentation sociopolitique – à l’égard de la procréation elle-même, au profit d’une ‘union spirituelle’, celle des religieux avec la divinité ou celle du maître et de son disciple, composante essentielle de l’existence même du dominicain philosophe. Tout se passe

20. Parmi d’innombrables références possibles, voir, sur ce point, *Aforismi politici*, n. 28 et *Epilogo magno*, p. 552.

21. A propos du ‘siècle féminin’, défini par des considérations astrologiques, voir les *Articuli prophetales* et la *Monarchie de France*, pp. 416, 464; l’étude de Lina Bolzoni et, surtout, les travaux de G. Ernst cités précédemment.

22. Cette conception, sous-jacente, ponctuelle mais fréquemment exprimée de façon très explicite (notamment dans les lettres, les poésies ou les proses médicales comme l’*Epilogo magno*) relève largement des lieux communs de la pensée de son temps.

comme s'il était illusoire ou difficile de concilier les héritages médicaux et religieux avec le message prophétique, de concilier l'inégalité radicale des corps sexués portée par les premiers (la froideur des femmes leur rendant difficile l'accès à la rationalité, la vocation de la femme à être d'abord épouse et mère revenant au premier plan) avec leur partielle similitude engagée par le second, de concilier l'exclusion traditionnelle des femmes du gouvernement (au nom de leur rationalité insuffisante) avec leur rôle essentiel dans la génération comme impératif de la conservation de l'espèce.

L'effort de Campanella pour homogénéiser le corps social et l'arracher aux contingences négatives et aveugles d'un passé marqué par le péché (y compris en recourant au détour poétique de l'invention d'une société d'avant le péché), cette promesse d'un empire uni dans un 'âge d'or' ressenti comme un futur proche qui réalisera enfin les nécessaires desseins divins²³, se sert du corps des femmes mais se heurte à lui. Campanella admire le corps des femmes sans lequel non seulement la conservation de l'espèce ne serait pas assurée mais le bon gouvernement serait impossible mais en même temps il le réduit largement à la fonction de la procréation et, de ce fait, voit en lui un espoir et un danger. La complémentarité, théorique et naturelle, des parties dans le tout, ne suffit pas toujours en effet à maîtriser le foisonnement de la vie dont le corps féminin devient l'incarnation, au propre et au figuré²⁴. Du même coup, ces corps féminins peuvent ainsi être considéré comme les révélateurs des ambiguïtés et des contradictions de son discours politique, tout à la fois creusets potentiel d'une unité volontariste du monde et signes de son irréductible éclatement. Campanella illustrerait ainsi cette conclusion de Ian Maclean selon laquelle «l'étude de la différence sexuelle à la fin de la Renaissance nous révèle une structure conceptuelle fissurée», une «pensée dont la cohérence est sans cesse menacée non seulement par la raison politique... mais aussi par des désarticulations intérieures»²⁵. Ainsi, sans le vouloir, la pensée politique de Campanella pourrait mettre en évidence le lien indissoluble entre les interrogations majeures de la pensée médicale de son temps sur la génération et la gestion sociale des corps, masculins et féminins. Au passage, est mise en oeuvre une extension des responsabilités légitimes du gouvernement à la sphère de la population et, plus généralement, au lien entre contrôle des corps et gouvernement de la vie, comme si Campanella proposait une anticipation partielle (limitée à la question de la génération) de la 'bio-poli-

23. Voir à ce propos quelques semaines avant la mort de Campanella l'*Églogue* écrite à l'occasion de la naissance du futur Louis XIV.

24. Voir, sur ce point, les remarques intéressantes de Lina Bolzoni, *art. cit.*

25. *Avatars de la différence sexuelle à la fin de la Renaissance*, in *Shakespeare et le corps*, M.T. Jones-Davies (éd.), Les Belles Lettres, Paris 1994, pp. 113-124: 123.

tique' dont Michel Foucault voit la naissance à la fin du XVIII^e siècle²⁶. Selon les mots de Foucault, au vieux droit de «faire mourir et de laisser vivre» du souverain se substitue celui de «faire vivre et de laisser mourir», les nouvelles technologies du pouvoir s'appliqueront non au corps de l'homme ou de la femme mais à l'homme ou à la femme comme être vivant: dans cette logique-là, la question du corps des femmes, sur laquelle le discours de Campanella n'était pas d'une grande cohérence ni toujours d'une grande originalité, s'efface devant celle du gouvernement de la population. L'ambivalence remarquée chez Campanella entre la socialisation des corps féminins et leur objectivation comme corps de la reproduction perd de son importance car corps social juridique et corps des individus s'effacent tous deux face à «un nouveau corps multiple, corps à nombre de têtes»: la population²⁷.

26. Voir les cours de Foucault à partir de 1976, notamment *Il faut défendre la société*, M. Bertani et A. Fontana (éds), Gallimard/Seuil, Paris 1997: voir en particulier le cours du 17 mars 1976, *ibid.*, pp. 213-235.

27. *Ibid.*, p. 218.

POSTILLE A UNA NUOVA EDIZIONE DELLE POESIE
DI CAMPANELLA.

7*

7. *Del dubitare. «Orazioni tre in salmodia metafisicale congiunte insieme»*, canzone 74, madrigale 8, vv. 7-8. – Nella *Postilla 1*, toccando la genesi e gl'intenti della mia edizione commentata delle poesie campanelliane, ho ricordato che in queste non sono poche le difficoltà con cui l'esegesi e la critica del testo si devono cimentare. Cercando di affrontarle, il mio lavoro si è sviluppato raggiungendo un'estensione superiore a quelle delle precedenti edizioni annotate delle poesie dello Stilese; dovendo tuttavia osservare una determinata economia complessiva, ha perseguito spesso la massima concisione possibile; da questa linea generalmente non si è discostato neppure in note concernenti versi di impervia problematicità. Ce ne sono alcuni di fronte ai quali sono concepibili soluzioni diverse e in fin dei conti risulta rischioso operare una scelta netta ed esclusiva. Meglio preferire una posizione improntata al dubbio.

Un caso significativo di tale tipo incontriamo leggendo la *Salmodia metafisicale*, canzone 74, madr. 8, vv. 7-8¹. È importante considerare insieme coi versi l'*Esposizione*.

Sí come il ferro, di natura impuro,
sempre s'arruggia e 'l fabbro invita all'opra,
cosí le cose, dal niente nate,
tornan sempre al niente; e Dio sta sopra,
ché non s'annullin, ma di quel che fúro
in altro essere e vita sien recate.
S'e' fregia nostra colpa e nullitate,
Dio ringraziar debbiam, non lamentarci;

* Le *Postille 1-3* (di cui 2 è un *Errata corrige* della *nuova edizione*) sono state pubblicate in questa rivista, IV (1998), pp. 423-26; le *Postille 4-6*, ivi, V (1999), pp. 203-211. La *nuova edizione* – Tommaso Campanella, *Le poesie*. Edizione completa. Testo criticamente riveduto e commento a cura di Francesco Giamcotti, Einaudi (NUE, 227), Torino 1998, pp. CLIX + 694 – viene qui talora citata con l'abbreviazione «G. ed.». Essa è interamente presupposta, anche per le opportune integrazioni bibliografiche.

1. Della *Salmodia metafisicale*, oltre che in G. ed., discorro nello scritto *Tommaso Campanella: le poesie della «Scelta» e la loro disposizione*, «Studi secenteschi», XLII (2001), pp. 32-57; cfr. anche, per collegamenti con la problematica specifica dello scritto, ivi, XLI (2000), pp. 3-25; XLII (2001), pp. 3-32; in XLIII (2002), pp. 3-73, il séguito.

ed io, vie piú che gli altri, che son meno,
 onde di guai mi truovo sempre pieno.
 Ma, se de' pannilini i vecchi squarci
 carta facciam, che noi di morte rape
 d'eternitade al seno,
 che fia di me, se Dio di noi piú sape?

Séguita a mostrare che Dio si serve della nostra mutazione e nientità a mostrare altre ricchezze d'essere; e che non possiamo lamentarci di lui se siamo travagliati e muoiamo, perché questo viene dal nostro non essere, non dal suo essere. E poi dice che, sendo egli partecipe di molto niente, come gli guai mostrano, non deve lagnarsi. Alfine si conforta che, se de' stracciati panni si fa da noi carta per scrivere ed eternarsi in scrittura, tanto piú Dio de' suoi maltrattamenti e stracciato corpo potrà fare cosa immortale, e glorificarlo in fama ed in vita celeste ecc., perché sarebbe sciocco, non sapendosi servire del male in bene piú che noi ecc.

Il problema a cui ora più specificamente si volge la nostra attenzione concerne la parola «fregia» del v. 7. Me ne sono occupato in una nota concisa: G. ed., p. 322:

fregia: la spiegazione «sfregia, percotendoci con travagli e pene» (Amerio, seguito da Bolzoni, che parla di «senso arcaico» del verbo *fregiare*) non mi sembra sicura; forse in *fregia* c'è ironia: 'se Dio adorna, insignisce' di travagli nostra colpa ecc. (cfr. *Esp.*: «se siamo travagliati»).

In questa rivista, V (1999), p. 484, ne ha poi trattato Germana Ernst, parlando di

madrigale 8 della canzone n. 74, la seconda delle salmodie in orazione metafisica, dove si incontra un verso («s'e' fregia nostra colpa e nullitate»), che ha suscitato problemi interpretativi, originati soprattutto dal significato da attribuire a quel 'fregia'. Giancotti ricorda l'interpretazione di Amerio, accettata da Lina Bolzoni, per cui il verbo andrebbe interpretato, secondo un significato arcaico, come 'sfregia', ma, ritenendo il suggerimento poco persuasivo, preferisce attribuirgli il senso proprio di 'adornare', ritenendolo usato però con ironia.

Non c'è traccia del «forse» che caratterizza l'ipotesi del senso ironico di «fregia» nella mia nota.

La studiosa passa quindi a esporre una propria differente opinione:

Da parte mia ritengo che il 'fregia' non solo vada inteso nel senso proprio e positivo di 'adornare', 'abbellire'², ma che non ci sia ironia alcuna e che il passo vada interpretato diversamente. Il madrigale ha inizio con una im-

2. Ad «abbellire» è apposta la seguente nota: «Per il significato, sempre posi-

magine e similitudine che ci offrono la chiave interpretativa dei versi successivi: come il ferro tende a ricoprirsi di ruggine, ma l'abile fabbro lo utilizza al meglio, così anche Dio interviene a porre rimedio a colpe e difetti, di cui non ha responsabilità, in quanto derivano dai limiti e dalla 'nientità' degli enti, composti di essere e limitati dal non essere che garantisce la loro distinzione e individualità. Secondo dottrine professate in molti testi, Dio, che non induce e non contribuisce al male, limitandosi a consentirlo, una volta che si è verificato interviene a conferire valore anche ad esso; pertanto l'uomo, unico responsabile del male, anziché lamentarsi, dovrebbe essere grato a Dio che interviene a trasformare la negatività del male e del peccato in positività, inserendolo nella positività della totalità; il 'fregia' fa riferimento proprio a questo ruolo provvidenziale divino, grazie al quale anche i mali vengono ad acquistare valore e senso all'interno della vicenda universale.

L'interpretazione mi sembra interessante. Non escludo che possa aver colto il segno. Ma ragioni di perplessità mi paiono scaturire dalla considerazione integrale del testo campanelliano – versi ed *Esp.* – nella sua concreta espressione. Confrontata con questa, l'interpretazione appare divergente perché accentua e amplifica alquanto la «positività» e trascura quanto importa trasformazione e travaglio. Ciò avviene dapprima per piccoli tocchi, che possono sembrare irrilevanti, ma probabilmente sono sintomatici effetti dell'orientamento fondamentale dell'ipotesi interpretativa: il «fabbro» del v. 2 diventa «l'abile fabbro»; dal semplice «invita all'opra» si passa a «lo utilizza al meglio». Il procedimento si sviluppa sensibilmente attraverso il generico riferimento a «dottrine professate in molti testi». Il nucleo del pensiero in questione è campanelliano, ma nel nostro testo non vediamo le risponderne specifiche da cui l'ipotesi interpretativa dovrebbe essere suffragata. Mi sembra che il divario fra questa e il testo di Campanella si possa cogliere in modo sufficiente notando, in breve, che l'ipotesi propende a qualificazioni che si concretano in termini come «male», «valore», «negatività», «peccato», «positività», «senso»; il testo di Campanella, invece, è in gran parte imperniato specialmente sull'opposizione fra niente ed essere e sul passaggio dall'uno all'altro. In questo passaggio si caratterizza l'opera di Dio, che nell'effettiva espressione dei versi viene determi-

tivo, di *fregiare* e *fregio*, cfr. anche il n. 75 della *Scelta*, madr. 7, v. 11, in *Poesie* [così viene citata la mia edizione], p. 329; n. 77, *Esposiz.* del madr. 2, ivi, p. 352». Quindi, due casi. Considerato che, oltre ad essi, è in campo solo un terzo caso – quello, dubbio, di «fregia» di n. 74, madr. 8, v. 7 –, è forse lecito dubitare che in base a un numero così ristretto si possa configurare un *usus* campanelliano caratterizzato dal «significato, sempre positivo, di *fregiare* e *fregio*». Superfluo diffondersi in esemplificazioni esterne alle poesie di Campanella per mostrare quanto agevolmente egli possa essersi indotto a un analogo impiego in senso ironico. Il primo esempio che ora mi viene in mente appartiene al 'suo' Dante: *Inf.* XIV 71-72 (si tratta di Capaneo): «...li suoi dispetti / sono al suo petto assai debiti fregi».

nata semplicemente come intesa al fine di evitare che le cose «s'annullin» e far sí che «di quel che fũro / in altro essere e vita sien recate»: vv. 5-6, a cui ben corrisponde l'*Esp.*: «...Dio si serve della nostra mutazione e nientità a mostrare altre ricchezze d'essere». La prospettiva del mutamento qualitativo in senso positivo, quale passaggio dal male al bene, si profila soprattutto alla fine del madrigale, nei vv. 11-14, senza peraltro precisarsi: i versi ci lasciano col vago di una domanda che resta senza risposta. Maggiore sviluppo ha tale motivo nell'*Esp.*, che per questa parte può costituire un argomento confacente all'interpretazione che, ho detto, non escludo possa aver colto il segno.

Ma dobbiamo addentrare l'attenzione nel tratto di testo più pertinente per la spiegazione di «fregia»: i vv. 7-8 e il corrispondente passo dell'*Esp.*

Se si suppone che «fregia» vada inteso «nel senso proprio e positivo di 'adornare', 'abbellire'...», s'incorre forse in un inconveniente non del tutto irrilevante: quello di attribuire ai vv. 7-8 un senso troppo ovvio, che mal s'attaglia a Campanella. Si finisce col ravvisarvi un pensiero di questa fatta: se Dio ci fa del bene, dobbiamo ringraziarlo, non già lamentarci. Se invece «fregia» s'intende come ho dubitativamente supposto in G. ed., ne risulta che i vv. 7-8 colgono l'azione divina nel momento in cui essa ci travaglia e dicono che, sebbene travagliati, noi non dobbiamo lamentarci (nella stessa *Salmodia metafisica* scorgiamo rispondenze a simile lamentarsi: cfr., ad esempio, nella medesima canzone 74, madr. 3, v. 14: «perché non fai tal muta senza lutto?»). Proprio in tale contrapposizione fra il penoso travaglio e il non lamentarsi si individua un senso conveniente, non banale, facilmente attribuibile a Campanella.

Un'altra osservazione che mi ha indotto all'ipotesi proposta nella nota di G. ed. attiene all'*Esp.* e precisamente al tratto «non possiamo lamentarci di lui se siamo travagliati...». Si ponga mente a un fatto: fra queste parole dell'*Esp.* e i vv. 7-8 esiste un parallelismo innegabile e significativo. Più particolarmente, nell'*Esp.* Campanella ha stabilito una specifica corrispondenza fra «S'e' fregia» e «se siamo travagliati». Se è vero che le cose stanno così, possiamo pensare che Campanella stesso ci ha schiuso una via per la quale si giunge all'individuazione del senso ironico di «fregia». La corrispondenza fra «S'e' fregia» e «se siamo travagliati» è indicata nella nota di G. ed. con chiarezza non sminuita, oso credere, dalla concisione.

Al di là del puntuale riscontro di «se siamo travagliati», il contesto emana anche altrove un vivo senso di travaglio: così nelle parole dei vv. 11-12 «se de' pannilini i vecchi squarci / carta facciam...» e nel relativo sviluppo dell'*Esp.* «se de' stracciati panni..., tanto più Dio de' suoi maltrattamenti e stracciato corpo...».

Per queste ragioni credo di dover confermare la nota di G. ed. Il dubbio che la caratterizza lascia aperta la possibilità di un'ipotesi diversa. Nel permanere del dubbio, continuo a nutrire una certa preferenza per la soluzione che ho proposta.

UNA NUOVA FONTE DEL *DE MONADE*: LE *LECTIONES* DI CELIO RODIGINO*

Sullo scorcio del 1508, Ludovico Maria Ricchieri, che – «seguendo il costume di quel secolo preso da molti uomini di lettere e scienze»¹ –, aveva mutato il proprio nome in Celio Rodigino, incontrava nella casa dell'inglese Richard Pace a Ferrara il suo maestro *moralis philosophiae* Niccolò Leoniceno, l'amico Celio Calcagnini² ed Erasmo da Rotterdam che nel settembre di quell'anno aveva dato alla luce, per i tipi di Aldo Manuzio, la nuova edizione degli *Adagiorum Collectanea*³, che di fatto vanificava gli sforzi profusi dall'umanista rodigino nella composizione dei suoi *Paroemiarum libri*. Di certo non al corrente dell'edizione parigina degli *Adagia* dell'*homo batavus*, Celio lavorava da tempo alla raccolta di *paroemiae*, sentenze e proverbi attestati nelle opere degli autori antichi e in cui si condensava, nell'efficacia di una frase, tutta la saggezza della cultura classica. Di fatto la caccia alle *gemmulae* del patrimonio culturale greco e latino – che le edizioni aldine rinverdivano proprio in quegli anni – intrapresa separatamente dai due umanisti, si concluse più rapidamente per mano di Erasmo e Rodigino si trovò costretto a ripensare la struttura della sua erudita raccolta, riorganizzandola nel nuovo progetto delle *Lectiones*⁴.

* Questo lavoro è stato realizzato grazie a un contributo della Fondazione Luigi Firpo di Torino.

1. Cfr. L. Ramello, *Celio Rodigino. Sua vita con note*, in *Miscellanea Rodigina*, Rovigo, Accademia dei Concordi, ms. Concordiano, busta XX, fascicolo 12, c. 13v; cit. da M. Marangoni, *L'armonia del sapere: i 'Lectio-num antiquarum libri' di Celio Rodigino*, Venezia 1997, p. 5.

2. Secondo alcuni biografi il Ricchieri avrebbe cambiato il proprio nome in 'Celio' proprio in onore dell'amico Celio Calcagnini; cfr. G. Bronziero, *Istoria delle origini e condizioni de' luoghi principali del Polesine di Rovigo*, Venezia 1748, p. 122: «Volle esser chiamato Celio per la memoria di Celio Calcagnino eruditissimo uomo, e suo singolarissimo amico, onde fu poi comunemente chiamato Celio Rodigino, e il Celio».

3. Le *Adagiorum Chiliades tres, ac centuriae fere totidem*, pubblicate a Venezia nel 1508 sono infatti un ambizioso rifacimento della raccolta di *adagia* pubblicata a Parigi nel 1500, e ancora nel 1505, presso lo stampatore Iohann Philipp. Già nella seconda edizione i proverbi erano passati da 818 a 838; diverranno 3260 nell'edizione aldina. Sui particolari dell'incontro ferrarese tra Celio ed Erasmo, confermato da un passaggio dell'edizione Froben del 1517 degli *Adagia* erasmiani, cfr. M. Marangoni, *Celio Rodigino e l'incontro con Erasmo*, in A. Olivieri, *Erasmo, Venezia e la cultura padana nel '500*, Rovigo 1995, pp. 297-305.

4. Venuto tardivamente a conoscenza dell'accusa di *furtum* nei suoi confronti

Redatte per lo più a Padova – dove Rodigino si era recato lasciando Ferrara, sconvolta dalla guerra per la lega di Cambrai⁵ – tra il 1509 e il 1511 e perfezionate a Rovigo nel 1514⁶, le *Lectiones* vedevano finalmente la luce nel 1516, stampate a Venezia dai torchi degli eredi di Aldo.

Nonostante il progetto più vasto e ambizioso che sottende la stesura delle *Lectiones*, che Rodigino voleva strutturate sui due poli tematici di Dio e delle cose sensibili – considerate alla maniera platonica come *umbrae* illusorie della natura del primo principio – esse resteranno comunque una sorta di miscellanea e di zibaldone erudito, in cui rifluisce una enorme quantità di dati assemblati durante gli anni dell'insegnamento e delle letture infaticabili al fianco degli amici umanisti⁷; si tratta per lo più di citazioni e proverbi che preludono al commento e al 'restauro' del testo classico, ovvero alla ricostruzione e al recupero della sua forma originale, ma sempre nell'intento di riscoprire nei pagani non solo i maestri insuperabili delle varie discipline, ma soprattutto i depositari di una sapienza che non è affatto in contrasto con quella cristiana.

avanzata da Erasmo, Celio stesso scriverà all'umanista olandese, già conclusa la fatica delle *Lectiones*, nell'aprile 1519: «Erant sub incude nostra itidem *Paroemiarum libri*, et Patavii, sat scio, id renunciatum tibi. Facto igitur tuo, qui occupasti, ad restim mihi rediit res. Evigilatae mihi tot noctes periere, haustae lucernarum fulgines, sudoribus toties rigatae vestes in nihilum recidere. Quid mihi tum animi fuisse putas? Nova fuit redordienda tela, novum ineundum certamen, ni allisa patientia in tenebras me intruisse mallem vel Cimmeris atriores» (Desiderii Erasmi Roterdami *Opus epistolarum*, denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, III, Oxoni 1913, p. 549).

5. Alcuni biografi ricordano come Celio fosse allora titolare della prestigiosa cattedra di oratoria presso lo Studio ferrarese; cfr. N. C. Papadopoli *Historia Gymnasii Patavini*, I, Venezia 1726, p. 296: «<Celius> profectus Ferrariam in ea urbe sedem fixit, favente Alphonso I Duca, qui eum ad sedem oratoriae facultatis publicam in ferrariensi Gymnasio delegit»; vd., ancora, C. Silvestri, *Vita di Ludovico Celio detto il Rodigino*, in A. Calogerà, *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici*, IV, Venezia 1730, pp. 157-213, in particolare a p. 170 Silvestri trascrive il documento dello Studio ferrarese in cui si ratifica l'incarico a Rodigino, nel 1508. Quanto al soggiorno patavino di Celio durante la guerra, cfr. I. Facciolati *Fasti Gymnasii Patavini*, I, Padova 1757, p. 56: «Hoc ipso anno <1509> Patavium venit, mansitque toto belli tempore Ludovicus Coelius Richierius Rhodiginus».

6. Dopo il soggiorno quasi triennale a Reggio Emilia, Celio torna nel 1514 a Rovigo e vi si dedica al lavoro conclusivo di revisione e limatura del materiale accumulato in quegli anni.

7. Il carattere compilativo delle *Lectiones* verrà ferocemente sottolineato da Erasmo nell'edizione di Basilea del 1517 dei suoi *Adagia*: «... opus Antiquarum Lectorum Lodovicii Caelii... protinus arguit hominem... per omne genus autorum circumvolitantem, et ex retextis aliorum sertis novas subinde corollas concinnare gaudentem». Per un esame complessivo dell'opera di Rodigino cfr. M. Marangoni, *L'armonia del sapere*, cit.

Formatosi nell'ambiente culturale ferrarese, dove la filosofia platonica ha un ruolo che – fatta eccezione per Firenze – non riuscirà mai a conquistarsi altrove⁸, egli dichiara apertamente la sua predilezione per Platone e la filosofia di tradizione platonica, ricordando come già Numenio considerasse il filosofo ateniese un *alter Moyses*, deciso a diffondere «attica eloquentia» gli «arcana divinitatis»⁹. Nell'ideale della pichiana *pax philosophica*, il progetto di armonizzare la sapienza pagana, e in primo luogo Platone, con gli ideali cristiani, animerà gli studi di Rodigino, che infaticabilmente continuerà a raccogliere materiale erudito lungo il corso della sua vita, fino a raddoppiare il volume delle sue *Lectiones*, uscite postume a Basilea, per i tipi di Froben, nel 1542 e strutturate in ben trenta libri.

Non sorprende, quindi, che l'opera di Celio potesse essere utilizzata come una sorta di utile e nutrito repertorio; essa è infatti un eccezionale deposito di notizie curiose e citazioni erudite, che ne fanno un pregevole esempio di quella vocazione antiquaria ed enciclopedica che era già stata di Plinio e di Aulo Gellio e che più o meno contemporaneamente alle fatiche dell'umanista rodigino animava, ad esempio, l'opera di Enrico Cornelio Agrippa¹⁰.

8. Non sarà irrilevante ricordare come a Ferrara si fosse tenuto nel 1437 il Concilio per l'unificazione delle chiese greca e romana e che in quell'occasione erano giunti in città numerosi dotti di origine greca, tra i quali noti interpreti del pensiero di Platone quali Giorgio Gemisto Pletone e Giovanni Bessarione. Nel 1469 il cardinale Bessarione difendeva nel suo *In calumniatorem Platonis*, scritto in polemica con Giorgio di Trebisonda, la filosofia platonica dall'accusa di empietà, facendosi sostenitore di una sua interpretazione in senso cristiano e in qualche modo inaugurando una posizione che sarebbe divenuta centrale nelle opere di Marsilio Ficino e Giovanni Pico. A Ferrara nel 1472, André Belfort stampava la versione latina del *Pimander* ermetico, redatta da Ficino già nel 1463; mentre nel gennaio del 1498, a solo un mese dalla stampa, il giovane Ludovico Ariosto richiedeva ad Aldo Manuzio un certo numero di copie delle versioni latine di testi neoplatonici tradotti dallo stesso Ficino; raccontava Ariosto in quella occasione come le lezioni sul *Timeo* platonico di Sebastiano da Aquila avessero suscitato il profondo interesse degli studenti ferraresi, e come la copia della traduzione ficiniana appartenente ad Alberto Pio fosse desiderata da tutti, tanto da poter prevedere la rapida vendita di tutte le copie che fossero eventualmente ristampate (cfr. *Lettere di Ludovico Ariosto*, a cura di A. Capello, Milano 1887, pp. 1-2). È dunque in questa città che Rodigino acquisì familiarità con le dottrine platoniche e con determinati ambiti culturali, nonché con le discipline astrologiche e astronomiche che avevano richiamato in città personaggi del calibro di Giovanni Regiomontano, Niccolò Copernico e Paracelso.

9. *Lectiones* (ed. 1516), XVI, 64, p. 861: «Apologia brevis, ita crebriter in Platonis vireta hoc opere divertamus. Philosophi eiusdem explicatur excellentia, quamque sit a Christi placitis haud fere dissitus».

10. Stampato a Colonia nel 1533, ma circolante in forma manoscritta (sebbene in una versione destinata ad accrescersi notevolmente nell'edizione a stampa) già dal 1510, il *De occulta philosophia* di Agrippa non manca di raccogliere molti passaggi

Tra i fruitori delle *gemmae* di Celio va annoverato anche un lettore illustre e spregiudicato come Giordano Bruno, che al fecondo magazzino delle *Lectiones* attinge in un'opera dichiaratamente strutturata «per audita» come il *De monade*¹¹. Il poema della *fides* e della *revelatio*, come l'autore stesso lo definisce, è infatti costruito volutamente come uno scambio di battute con testi appartenenti alla tradizione 'neoplatonica' e 'neopitagorica' in cui si colloca l'opera di Celio e nella quale lo stesso Bruno si identifica, nonostante si trovi tanto spesso costretto a prenderne le distanze, riconoscendo nella propria opera il compimento più alto della tradizione in cui si inserisce.

Nella descrizione del primo ordine della scala dell'*octoades*, che incarna la natura e le qualità del numero otto – «numerus Repetitionis, Inchoationis, et Regenerationis, Innovationisque»¹², ma anche *numerus imperfectus*, in quanto si allontana dalla perfezione del numero sette, in cui si compie la creazione di Dio e si scandiscono i cicli della vita umana – Bruno richiama esplicitamente l'autorità di un tale «Coelius», che gli interpreti del labirintico testo bruniano avevano erroneamente identificato con Celio Aureliano, medico latino del V secolo¹³. Il contesto è quello della discussione circa la pericolosità del parto all'ottavo mese, contrapposto a quello settimino, che quasi mai comporta rischi per la madre e il nascituro. Si tratta di un luogo comune fin dall'antichità, discusso già da Ippocrate¹⁴ e attestato nella Suda, che anzi Rodigino sembra aver presente, poiché nel ricordare come questo numero sia sacro a Dioniso, richiama la leggenda narrata nel *Lexicon*, secondo cui il dio sarebbe nato dopo otto mesi di gestazione sull'isola di Naxos a lui dedicata, motivo per cui le sole donne dell'isola ebbero lo speciale privilegio di partorire senza pericolo all'ottavo mese¹⁵. Nel testo di Bruno il prelievo dall'opera di Celio inizia in realtà qualche riga prima del richiamo esplicito alla sua testimonianza: «Et aiunt quod si pater ad octavi mensis eos terminos concubuerit, foedata cute affectum puerum, et sordida complexione inspurcatum faciet»¹⁶. La vicinanza con la formulazione data da Celio è evidente: «Quin si concubuerit mense octavo parens,

dell'opera di Celio; cfr. le fonti segnalate nell'edizione critica del testo (Leiden 1992) da V. Perrone Compagni.

11. Cfr. *Epistula dedicatoria et clavis*, BOL I, I 196-197.

12. *De monade*, BOL I, II 445.

13. Cfr. la trad. italiana di C. Monti in G. Bruno, *Opere italiane*, Torino 1980, p. 392, nota 4; vd., anche la trad. tedesca a cura di E. von Samsonow, *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, Hamburg 1991, p. 175, nota 230.

14. Cfr. *De foetu*, 10.

15. *Lectiones*, XII, 13, pp. 623-624; cfr. Suda, *Lexicon*, III, 17. Questo passaggio ri-fluirà in Agrippa, *De occulta philosophia*, II, 11, ed. cit., p. 283.

16. BOL I, II 446.

fiet infans oppletus lentoris mucosi, et cute foeda»¹⁷. Ma nella stessa pagina il prelievo diventa pressoché letterale con il richiamo ad un curioso episodio narrato dall'umanista rodigino, il cui nome viene ricordato esplicitamente:

refert Coelius de infante qui octavo conceptionis mense, noctu, Saturno in statione prima in signo Sagittarii ascendente, semivivus licet prodierit, remediis tamen et fomentis medicis adiutus, facultatem vitae ad competentem usque aetatis terminus est adsequutus¹⁸.

Bruno si affrettava infatti a spiegare, appoggiandosi all'autorità di Celio, che i pericoli del parto all'ottavo mese non derivano dal numero, ma da una serie di altri fattori, come dimostra appunto l'episodio del neonato, che le condizioni di partenza avrebbero dato per spacciato, e che invece riesce a sopravvivere grazie ad una serie di rimedi e cure appropriate. Il racconto offre a Bruno il destro per concludere che non esiste nulla in natura cui si possa attribuire il carattere di necessità assoluta, e il cui corso non possa essere cambiato in virtù di un agire mirato: «haec quippe et maiora per artem contra ordinarium naturae cursum fieri possunt: quinimo nihil intelligo in natura particolare, cui necessitatem absolutam atque simpliciter attribuam»¹⁹. Con ogni probabilità, proprio come Celio²⁰, in questo passaggio Bruno ha in mente una velata polemica con gli astrologi, che attribuiscono carattere necessitante all'influenza dei pianeti e che ad essa riconducono i caratteri propri a ciascuna età dell'uomo già a partire dal concepimento; a Saturno, infatti, il pianeta più lontano, freddo e secco,

17. *Lectiones*, XII, 13, p. 624.

18. Cfr. ivi, p. 623: «Sciendum tamen, natum quandoque infantem octavo corruptionis mense, nocte sub Saturno stationario, statione prima in Sagittario ascendente, semianimum quidem, adhibitis tamen remediis opportunis resolutum, coalitumque in multos annos propagasse videndi spatia».

19. BOL I,II 446.

20. Cfr. *Lectiones*, XI, 12, p. 623, dove il racconto del neonato è finalizzato alla comprensione del fatto che: «... rationem illam a Saturno ductam ab Astrorum periti, ut alibi commemimus, non perinde censi efficacem, perpetuamque. Nam et Astrologorum plerique, in Indico tractu Saturno subiectum quem faciunt esse fatentur vitas vel longissimas. Utique Peripatetici, ac Medicinam professi aliunde, qui a Saturno, octimetris partus rationes petunt. Aristotelicum certe illud est ex quarto de Animalium generatione, qui octavo mense nascuntur, et si minus, tamen possunt vivere». Nel libro precedente Rodigino aveva sostenuto qualcosa di analogo, richiamando gli episodi narrati da Avicenna e da Aristotele circa la longevità di certi neonati *octimestres* in Spagna e in Egitto, ma si era appoggiato poi all'autorità di Ippocrate – «summus medendi artifex, qui tam fallere quam falli nescit» – il quale assai razionalmente riconduceva le difficoltà del parto alle particolari condizioni fisiche della madre «unde consecutione probabili foetum item oblaesum raro non emori» (ivi, XI, 1, pp. 551-552).

veniva generalmente ricondotta la nascita all'ottavo mese, pericolosa sia per il neonato che per la madre²¹.

Il secondo passaggio del testo bruniano che ritengo mutuato da Celio, non ha invece rimandi espliciti all'opera dell'umanista, che tuttavia mi sembra presente sullo sfondo della costruzione bruniana. In apertura della descrizione del terzo ordine della scala dell'enneade si legge infatti un veloce richiamo all'originario numero delle Muse e alla tradizione che riconduce il loro numero attuale all'intervento di un certo Piero il Macedone: «Tres fuerunt principio Musae, quas Pierius Macedo dicitur in novenarium explicasse»²²; la spiegazione che segue è articolata su registri diversi:

Quia novenario foetus humanus perficitur: nona quippe Luna a prima conceptione explicatur. Neque temerario quodam casu, poeticum opus indicans: «Nonum prematur in annum» dixit ille: illius nempe numeros, Musarum numeris, absolutos, profundioribus exquirens. Nunc circa trium parentum singulas, trinam prolem, ut melius potes, considera²³.

Ritengo che lo schema riportato da Bruno e recante i nomi delle Muse²⁴ dovesse seguire questa parte del testo e che solo erroneamente tra questo schema e l'invito a considerare la *trinam prolem* delle tre genitrici siano frapposti i due capoversi relativi alle potenze conoscitive dell'uomo e ai suoi *indicatoria*. Ad osservare attentamente lo schema, infatti, si scopre che i nomi comunemente attestati per le Muse sono affiancati da tre parole apparentemente misteriose – che sviarono notevolmente l'indagine di Francesco Fiorentino²⁵ – ovvero Mnene, Aveden, Meletem. Al centro dello schema campeggia il nome di Mnemosine, divinità del canto e della danza, che la mitologia greca riconosce come madre delle nove Muse, generate dalla sua unione con Zeus. In numero di nove le Muse sono ricordate una sola volta nei poemi omerici (*Odissea*, XXIV, 60), dove esse sem-

21. Cfr. *Lectiones*, XI, 1, p. 551: «Octimestrem partum ideo non fere censeri vitalem, quia Saturnum habeat Episcopum, cuius frigiditas, ac siccitas vitae plurimum contrariae sint».

22. BOL I, II 454.

23. Ivi, pp. 454-455; i versi tra virgolette sono di Orazio, *Ars poetica*, 388.

24. Vd. la riproduzione dello schema alla fine di questa nota (tratto da MMI [380]).

25. BOL I, II 455, nota 3: «Le tre parole intercalate ne' tre gruppi delle Muse parrebbero avere questo significato. *Mnene* starebbe per *Menené*, μενοινή, *animi agitatio, impetus*, levata, per sincope, la prima *e*. *Aveden* sarebbe ἀυδήν, *vocem, sermonem*, pronunziato alla meridionale. *Meletem* sarebbe μελέτην, *curam, meditationem, exercitium*. Tutt'e tre rappresenterebbero le idee simboliche dei tre gruppi, in cui Bruno ha spartito il coro delle Muse. Questa sarebbe la spiegazione suggeritami dal collega Kerbaker, a cui ne rendo grazie, e la quale parmi assai plausibile ed ingegnosa».

brano essere in numero indeterminato, mentre i loro nomi (Clio, Euterpe, Talia, Melpomene, Tersicore, Erato, Polinnia, Urania, Calliope), divengono canonici con la *Teogonia* esiodea, in cui si narra (53 ss.) che all'indomani della vittoria di Zeus sui Titani, che aveva segnato il nuovo ordine del cosmo, Mnemosine aveva generato dall'unione con Zeus nove figlie, che con il canto e la danza allietavano il tempo e allontanavano tristezza e dolori. In realtà, prima che la tradizione esiodea ne fissasse il numero in nove, le Muse, proprio come le Grazie e le Ore, erano tre: Melete, Mneme, Aede e in questo numero e con questi nomi esse continuarono ad essere venerate nel culto di Delfi e a Sicione²⁶. Racconta Pausania nella *Periegesi* (IX, 29) che furono i figli di Aloeo – Oto ed Efialte – a stabilire il numero e i nomi delle Muse (Melete, Mneme, Aede) e a sacrificare loro per la prima volta sull'Elicona, che in questo modo divenne luogo a loro consacrato. Ancora Pausania ricorda che fu Piero il Macedone, da cui prese il nome di Pieria una particolare regione della Macedonia, ad accrescerne il numero fino a nove e a dare alle Muse i nomi attuali. Le motivazioni indicate da Pausania sono piuttosto generiche: forse perché a Piero sembrò più saggio, oppure perché glielo ordinò un oracolo, o forse perché così aveva appreso dai Traci. Ma altri, continua Pausania, pensano che Piero abbia avuto nove figlie, che avevano gli stessi nomi che egli impose poi alle Muse.

Anche se Bruno non avesse conosciuto la tradizione greca legata a Pausania, la sola lettura del brano di Celio Rodigino avrebbe potuto fornirgli sinteticamente i dati necessari alla composizione dello schema che si è ricordato; il solo passaggio delle *Lectiones*, inoltre, avrebbe potuto aiutare Fiorentino a capire che le tre misteriose parole al centro dello schema bruniano altro non sono che i nomi con i quali un tempo si veneravano le Muse, originariamente in numero di tre. Infatti, dopo aver ricordato che per Esiodo il novenario è il numero delle Muse, che secondo una certa tradizione sono dette Eliconiadi non perché nate sull'Elicona, ma perché legate all'*helicon*, strumento musicale a nove corde, Rodigino ricorda:

Ceterum id obiter quodammodo parte hac sciendum, Musis in Helicone rem divinam obisse Otum, et Ephialtem primos, sacrumque illis montem dixisse, quas tres modo intelligi voluere, Meletem, Mnemen, Aoden. Novem postea fecit Pierus Macedo, nominibus, quae nunc habent, impositis. Sunt qui novem fuisse Piero filias putent, quibus eadem quae Musis nomina indiderit²⁷.

26. Cfr. M. Mayer, in Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie*, XVI, coll. 680-757.

27. *Lectiones*, XII, 8, p. 620. Si noterà la puntuale corrispondenza del racconto di Celio Rodigino con il testo di Pausania, di cui si accoglie l'ultima ipotesi circa la motivazione che avrebbe spinto Piero di Macedonia ad elevare fino a nove il numero delle Muse. Ora l'edizione della *Periegesi* uscì per i torchi degli eredi di Aldo

Si noterà come nel brano dell'umanista rodigino ricorrano esattamente gli stessi nomi delle Muse che si sono incontrati in Bruno e lo stesso richiamo alla leggenda di Piero re di Macedonia che ne avrebbe portato il numero da tre a nove in onore delle sue nove figlie. Inoltre, nella pagina precedente, Celio aveva rafforzato le sue considerazioni circa la natura del numero nove proprio attraverso il richiamo al verso oraziano «Nonumque prematur in annum» che si legge anche in Bruno; facendo peraltro sfoggio della sua erudizione egli aggiungeva «quamquam lectione interpolata, decimum plerique legunt, et interpretent»²⁸, ma questi sono dettagli che non avrebbero certo interessato Bruno.

<i>Calliope</i> — <i>Clio</i> —	<i>Terpsicore</i> — <i>Melpomene</i>
— <i>M N E N E</i> —	— <i>A V E D E N</i> —
— <i>Vrania</i> —	— <i>Euterpe</i> —
<i>M N E M O</i>	
<i>S I N E</i>	
<i>Polyhymnia Erato</i> —	
<i>M E L E T E M</i> —	
<i>Tbalia</i>	

nel 1516, quindi presso lo stesso stampatore e nello stesso anno di pubblicazione delle *Lectiones*, tuttavia la circolazione di questo testo, come quella di Platone o della Suda, è attestata a partire da una dozzina d'anni prima dell'edizione a stampa (cfr. M. Lowry, *Il mondo di Aldo Manuzio. Affari e cultura nella Venezia del Rinascimento*, trad. it., Roma 1984, p. 315). Quella della *Periegesi*, come quella del Nuovo Testamento in greco, l'*editio princeps* delle tragedie di Eschilo (1518) e l'opera completa di Galeno (1525) portate a termine da Torresani – «socer Aldi» – è in realtà il risultato del lavoro editoriale iniziato durante la vita di Aldo Manuzio. È noto come Aldo favorisse la collaborazione e lo scambio di informazioni tra gli studiosi e i filologi classici che lavoravano presso di lui e che avevano modo di preparare la fortuna del testo ancor prima che vedesse la luce. Credo quindi che l'umanista rodigino, allievo di quel Leonicensino che fu tra i principali grecisti, curatori e collaboratori del circolo di Aldo, ne avesse certamente notizia anche prima che l'operazione editoriale fosse conclusa.

28. *Lectiones*, XII, 8, p. 619.

LUIGI GUERRINI

«LUZ PEQUENA». GALILEO FRA GLI ASTROLOGI

Nell'anno 1614, ancora smarrito e meravigliato per le scoperte astronomiche rivelate al mondo con il *Sidereus Nuncius*, il medico e astrologo francese, Jean Taxil, amico e corrispondente di Nicolas Fabri de Peiresc, dedicava a Galileo un alto elogio, in prosa e in versi, celebrandolo come colui che aveva rivelato al mondo «choses du ciel presque incroyables, non jamais racomptées et ignorées, mesme de Platon, d'Aristote, d'Archimede, de Ptolémée et de toute l'antiquité», acclamandolo «perle des astrologues de ce siècle»¹. Taxil, frequentatore del circolo intellettuale riunito attorno al Presidente del Parlamento provenzale, Guillaume Du Vair, instaurava con il Nunzio Sidereo un colloquio elevato e carico di emotiva ammirazione, nel corso del quale non indugiava a comunicare i sentimenti che avevano agitato la sua anima di fronte al nuovo quadro dell'universo celeste². Riferendosi direttamente alle scoperte stellari, recensite nell'opera galileiana del 1610, egli non esitava a renderne il catalogo, confrontandolo in modo generico con quello, assai più povero, degli antichi e ricordando di aver verificato personalmente l'esistenza delle nuove stelle attraverso attente osservazioni:

Ayant adapté à l'astrologie un certain instrument de longue veuë, par lequel il faict voir une infinité d'estoiles qui n'ont jamais esté cogneuës jusques à present; et mesme celles que nous appellons nebuleuses et autres qu'on n'a jamais distinctement veuës, sont représentées à nos yeux aussi grosses que celles de la premier magnitude. Et là où les anciens n'ont remarqué que sept, comme aux Pleiades, cest instrument en faict voir plus

1. *L'Astrologie et Physiognomie en leur splendeur. Par M. Jean Taxil docteur en Médecine...*, à Tournon, par R. Reynaud libraire juré d'Arles, 1614, p. 173. Sull'autore di quest'operetta, vissuto prevalentemente fra Arles ed Aix-en-Provence, noto anche per aver stampato nel 1602 un trattato sul morbo comiziale, sono da vedere R. De Saussure, *Jean Taxil, auteur du premier traité sur l'épilepsie écrit en langue française*, «Bulletin de la Société d'Histoire de la Médecine», XXIX (1935), pp. 143-155; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, VI, Columbia University Press, New York 1941, pp. 97 e 169-170; S. Nelli, *Jean Taxil. Un médecin astrologue du début du XVII^e siècle*, «Cahiers astrologiques», XXI (1958), pp. 235-239. Le lettere a Peiresc del Taxil si conservano ancora oggi nella biblioteca di Carpentras, collocate all'interno dei mss. 1876 e 1879.

2. Per alcune poco note testimonianze di letture francesi del *Sidereus Nuncius*, si vedano E. Cougny, *Guillaume Du Vair. Étude d'histoire littéraire*, Durand, Paris 1857; P. Tamizey De Larroque, *Lettres inédites de Guillaume Du Vair*, Aubry, Paris 1873; P. De L'Estoile, *Mémoires-journaux 1574-1611*, Paris 1888-1896, *ad. ind.*

de quarante; et en l'Asterisme d'Orion, il en monstre plus de quatre vingts bien notables, sans celles qui sont obscures, et entre autres près la nebuleuse, que le mesme Orion a sur la teste, il en fait voir vingt une semblables à celles là que j'ai moy-mesme veu en la compagnie de Messieurs Bricy et de Gaultier, docteur en théologie, Prieur et Seigneur de la Vallette, personnes que j'honore de tout mon coeur, pour les rares qualitez qu'ils possèdent. Le mesme instrument fait voir des choses si étranges et hors de creance dans la face de la Lune, que je n'ose icy les dyre et raconter, de peur que mon discours ne paroisse ridicule. Bien que le livre que cest autheur en a escrit, appelé *Le Nonce Celeste*, le tesmoigne haut et clair. Par lequel il a desia donné l'allarme à tous les astrologues de l'Europe, pour avoir, entre autres choses, descouvert par l'aide de cest instrument, quatre nouvelles planettes, lesquelles suivent de fort près Iupiter³.

Rammentando quindi i meriti diretti di Galileo, ne magnificava la figura intellettuale con brevi epigrammi latini e una più corposa ode tetrastrorifica:

Confessons le donques l'honneur et la gloire de nostre siècle, comme il sera desormais l'estonnement des futurs. Que les Muses luy facent des coronnes d'or, de laurier et de myrthe, qu'elles luy environnent le chef d'ache, d'oeillet et de lys, et que les astrologues à l'enuy luy en conservent tousjours l'esclat, l'odeur et la verdure, puis qu'il nous fait jouyr des fruicts d'une si rare et parfaicte invention... J'advoüe que la lecture de son livre mit un esguillon en mon âme, qui ne me donna repos que je n'eusse pris la plume pour faire voler juisques à luy ce tesmoignage de mon affection.

AD GALILAEUM GALILAEUM EXIMIUM MATHEMATICUM

Epigramma

*Dum tuus ignivomis, spatiatur spiritus Astris;
Et nova mirando nos docet Astra modo.
Dum Iovis Astrigeri, nobis nova lumina pandis,
Numne tenes oculos, quos Iovis Ales Habet?*

ALIUD AD EUNDEM

3. J. Taxil, *op. cit.*, pp. 173-174. Si noterà che uno dei riferimenti del Taxil è al celebre astronomo Joseph Gaultier, maestro di Pierre Gassendi e assiduo corrispondente del Peiresc. La Biblioteca di Carpentras conserva ancora sue inedite memorie astronomiche nei mss. 1832 e 1884. Per alcuni spunti sulla sua attività si veda, oltre i classici studi di P. Humbert e G. Bigourdan, la memoria di Tamizey De Larroque *Jospeh Gaultier. Lettres inédites, écrites d'Aix à Peiresc de 1609 à 1632*, «Mémoire de l'Academie d'Aix: les correspondants de Peiresc», IV (1881). Più recentemente, S.L. Chapin, *The Astronomical Activities of Nicolas Claude Fabri de Peiresc*, «Isis», XLVIII (1957), pp. 13-29 e P. Costabel, *Peiresc et Wendelin. Les satellites de Jupiter de Galilée à Newton*, in *Peiresc ou la passion de connaitre*, J. Vrin, Paris 1990, pp. 91-109.

*Tota cohors hominum, tua sidera cernere, certe
Non potis est sine te; clarius ergo vides.*

ALIUD AD EUNDEM

*Tu Galilae mihi latitantia sidera monstras,
Quae nullo fuerant tempore nota prius?
Hoc tantum miramur opus, miramur, amamus
Te, tuaque Astra simul, te simul Astra tua.
Astra quaterna Iovis, quae claro lumine cernis,
Illa quidem merito sunt Iovis, atque tua.*

Certes lors que j'arreste attentivement mes yeux et ma pensée sur l'invention de la pièce que ce divin personnage a si heureusement approprié en l'astrologie pour sa plus grande perfection, et sur les merveilles qu'il declare avoir remarquées au ciel par un si beau moyen, mes yeux demeurent estblouys par des mouvemens excessifs de joye et mes pensées sont en doute si elles doivent reverer l'esclaircissement de si hauts mystères, plutost que d'admirer l'industrie et la subtilité de celuy qui les a decouvers. C'est pourquoy, non contant de ces epigrammes, il faut que je luy consacre encores une ode...

AD EUNDEM

ODE DICOLOS TETRASTROPHOS

*O Iovis Proles, Galilae, summi;
Qua Iovis sedes reseras micantes
Arte? Quo iutis mihi quaes Divum
 Numine pande.
Quis precor Divum docuit potentem
 Sic per excelsi iuga celsa coeli
 Viribus vitri radiantes ire,
 Atque redire?
Numne eos calles docuit latentes
Phoebus? Ac Phoebe soror eius? Atque
 Totius coeli cohibens habenas
 Iupiter ipse?
Te pater Divum, atque hominum repertor,
Ob novas sphaeras speculo repertas
Thure quod praebent Arabes eoi
 Pangimus aris⁴.*

Queste belle pagine sono state di fatto fino a oggi ignorate⁵, e l'immagine del Galileo scienziato elaborata da due secoli di moderna storiografia ha favorito direttamente e indirettamente l'occultamento di testimonianze di

4. J. Taxil, *op. cit.*, pp. 175-179.

5. Per un inquadramento della produzione poetica ispirata dal pensiero cosmologico e dalle scoperte astronomiche, si veda l'accurato I. Pantin, *La poésie du ciel en France dans la seconde moitié du seizième siècle*, Droz, Genève 1995.

tale tenore e carattere. Pochi studiosi hanno spinto le loro indagini in direzione degli interessi astrologici del matematico granduca⁶ e, ancora oggi, si avverte pesantemente la mancanza di una sistematica ricognizione sui controversi effetti che le nuove scoperte celesti provocarono fra gli astrologi⁷.

Le loro reazioni alle novità annunciate da Galileo furono le più varie, poiché alquanto diversificati e ricchi risultavano gli atteggiamenti culturali connotanti la formazione e le movenze di questi intellettuali. Taxil operava all'interno di un ambiente particolarmente estroverso e nutrito di personalità dalle risorse erudite e scientifiche di altissimo livello. Non stupisce, pertanto, che egli abbia optato per un franco dialogo con il Nunzio Sidero. Fra gli astrologi giudiziari, spesso emarginati nelle corti e nelle accademie, le cose andarono molte volte diversamente. In mezzo a essi vi furono anche coloro – erranti cultori di scienze mediche ed esoteriche, vaticinatori che osavano utilizzare le tecniche della più rigorosa giudiziaria per discernere gli incerti destini delle monarchie e delle case regnanti scosse da esasperanti decenni di logoranti conflitti – che sfruttarono la fama sor-

6. Fa eccezione il magistrale intervento di G. Ernst, *Aspetti dell'astrologia e della profezia in Galileo e Campanella*, in *Novità celesti e crisi del sapere*, Giunti, Firenze 1984, pp. 255-266, poi rifiuto come *Nuovi cieli e nuovi astri. Astrologia e profezia in Campanella e Galileo in Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Angeli, Milano 1991, pp. 237-254. Non si dimentichi neppure il breve A. Favaro, *Galileo astrologo secondo documenti editi ed inediti*, «Mente e cuore», Trieste 1881, riferimento rimasto a lungo unico nell'intero universo degli studi galileiani. Ma vedi anche G. Righini, *L'oroscopo galileiano di Cosimo II de' Medici*, «Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze», II (1967), pp. 29-36.

7. Per un inquadramento generale della questione, tuttavia, fra alcuni titoli che meriterebbero di essere citati, si rinvia ai contributi collettivi raccolti in *Scienze, credenze occulte, modelli di cultura*, Firenze, Olschki 1982; *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; *Astrology, science and society. Historical essays*, The Boydell Press, Woodbridge 1987; *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe*, Manchester University Press, Manchester 1991. Singoli studi, di recente apparizione, su figure con preponderanti interessi astrologici direttamente o indirettamente collegate con Galileo: L. Conti, *Galilei e Paolo Beni. Astrologia, determinismo e Inquisizione*, in *Storici, filosofi e cultura umanistica a Gubbio tra Cinque e Seicento*, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1998, pp. 257-288; D. Aricò, *Una fonte per i 'Discorsi astrologici' di Giovanni Antonio Roffeni. Tommaso Galzoni e i «falsi sapienti»*, «Schede umanistiche», II (1998), pp. 19-35. Si veda anche G. Ernst, *Gallucci Giovanni Paolo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1998, 51 pp. 740-743. Si vedano inoltre: G. Ernst, *Scienza, astrologia e politica nella Roma barocca. La biblioteca di don Orazio Morandi*, in *Biblioteche selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze 1993, pp. 217-252 e B. Dooley, *The Ptolemaic Astrological Tradition in the Seventeenth Century. An Example from Rome*, «International Journal of the Classical Tradition», V (1999), pp. 528-548.

prendente di Galileo per favorire la diffusione delle proprie opere e accreditare i pronostici che vi si trovavano contenuti.

La breve storia che qui si narra ebbe luogo a Roma all'inizio dell'estate del 1626, mentre grande eco stava suscitando un po' ovunque la polemica sollevata dalla pubblicazione del *Saggiatore*. Galileo si trovava, durante quell'arco di mesi, assai assorbito dallo studio degli effetti calamitari, implicato in una serie di curiose indagini ottiche e assorto nella meditazione dei contenuti della disputa esplosa tra Scipione Chiaramonti e Giovanni Keplero a proposito dell'*Antiticone*⁸. Fra tali e tante impegnative occupazioni sembra, però, che egli abbia trovato anche il tempo di farsi promotore in Roma della stampa di una stravagante operetta di carattere astrologico-politico, scritta da un irrequieto personaggio di origine ebraica e nazionalità portoghese, fuggito nel 1625 da Lisbona in seguito alle persecuzioni subite a opera dalla censura politica e culturale filo-castigliana.

Nella lettera dedicatoria che apre l'assai raro *Fasciculus trium verarum propositionum, astronomicae, astrologicae et philosophicae*, scritta da Firenze «in aequinotio autumnali anni epochae communis 1653», Manoel Bocarro Francez Rosales rammentava al Principe di Toscana, Cosimo de' Medici, la travagliata storia editoriale delle tre distinte *Propositiones* che componevano il libro e le tappe altrettanto difficili dell'esperienza personale del loro autore⁹. Già estensore di un breve trattato antiaristotelico sulla cometa del 1618, che aveva suscitato forti contrasti in Portogallo¹⁰, il Bocarro aveva composto e fatto circolare manoscritto a Lisbona nel 1622 un poema cosmologico ispirato a un'eclettica concezione secondo la quale, in un universo deprivato della quintessenza aristotelica, veniva supposto un

8. Cfr. *Le opere di Galileo Galilei*, XIII, Giunti, Firenze 1968, in particolare le lettere fra Galileo e Cesare Marsili relative al 1626.

9. *Fasciculus trium verarum propositionum astronomicae, astrologicae et philosophicae, auctore Immanuele B.F.Y. Rosales...*, Florentiae, typis F. Honuphrii, 1654. La lettera dedicatoria precede la *Praefatiuncula ad lectorem de operis trium propositionum declaratione* e, come questa, non porta numerazione di pagine. Sul personaggio Bocarro, nato a Lisbona nel 1588 e deceduto a Firenze nel 1662, di cui si dirà meglio più avanti, si vedano, oltre a qualche rapsodica voce enciclopedica, *Bibliotheca lusitana historica, critica e cronologica...*, Lisboa, na Officina de I. Rodrigues, 1752, III, pp. 196-198; M. Kayserling, *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica...*, Trubner, Strassbourg 1890, pp. 95-96.

10. L'operetta cometaria del Bocarro si intitolava *Tratado dos cometas que appareceram em Novembro passado de 1618...*, Em Lisboa, por P. Craesbeeck, 1619. Il poema cosmologico si trova stampato, credo per la prima volta, alle pp. 1-11 del *Fasciculus* e costituisce di fatto la sua *Propositio prima astronomica*. Le tesi antiaristoteliche in esso contenute si trovano enucleate prosasticamente in coda all'opera. La polemica seguita alla pubblicazione del breve trattato cometario è riassunta nella citata *Praefatiuncula ad lectorem*. In essa si legge, con qualche stupore, che il Bocarro inviò dei resoconti delle proprie osservazioni direttamente a Christian Severin Longomontanus e Johann Kepler, ricevendo da loro incitamenti e approvazioni.

solo moto circolare di tutti gli astri, procedente da oriente verso occidente intorno alla terra immobile. Nel successivo 1624, nonostante le dispute nelle quali si era trovato suo malgrado coinvolto, dette quindi alle stampe, ancora a Lisbona, un poema sebastianista di ispirazione astrologica nel quale si vaticinava il ritorno del 'Re desiderato' e la conseguente liberazione della nazione portoghese dall'oppressivo giogo dei castigliani¹¹. Nell'opera, intitolata *Anacephaleoses da Monarchia lusitana*, che venne posta dal suo autore sotto l'alto patrocinio dell'ambasciatore spagnolo Baltazar de Zuñiga, presidente del Consiglio d'Italia, si trovava fra le altre cose pronosticata l'elevazione a re di Portogallo di Giovanni di Braganza, il temibile nemico degli spagnoli che nel 1640, con l'appoggio del Richelieu, provocò la rivolta che restituì al paese la sua definitiva emancipazione politica. Il libello, poco tempo dopo essere stato posto in circolazione, attrasse l'attenzione malevola delle autorità e, insieme alla prefata scrittura cometaria, venne condannato dalla Real Mesa Censoria. Bocarro, dapprima incarcerato e costretto in isolamento per più di due mesi, venne più tardi spinto ad abbandonare il paese.

Sebbene i suoi spostamenti risultino difficilmente pedinabili, pare proprio che egli, dopo aver lasciato il Portogallo, dove ormai anche la situazione del suo protettore Teodosio di Braganza si era fatta difficile, si sia recato, intorno alla metà del 1625¹², in Italia, in particolare a Roma, presso Gomez de Silva, duca di Pastrana, personaggio molto influente e assai vicino alla dominante famiglia Barberini. Fra gli intellettuali che in Italia ebbero modo di conoscere la sua opera vi sarebbe stato anche Galileo Galilei. Interpretando nella maniera maggiormente plausibile la ricostruzione dei fatti fornita dallo stesso Bocarro nel 1653 all'interno del *Fasciculum*, è probabile che il matematico granduca le abbia ricevuto in dono da un intermediario lusitano, forse durante il suo soggiorno romano del 1624, ovvero all'indomani del suo ritorno nel Granducato, una copia dell'*Anacephaleoses* accompagnata da un'appendice manoscritta di schiarimenti e da un manipolo ancora inedito di ottave. Accettato il dono, Galileo avrebbe studiato, e fors'anche tradotto in idioma italiano, l'*Anacephaleoses* e, tra il maggio e il giugno del 1626, avrebbe promosso in Roma la pubblicazione della sua appendice prosastica e delle ottave, introducendo la nuova opera con una breve lettera indirizzata ai lettori.

Su questo aspetto, fin oggi ignorato dell'attività galileiana, il Bocarro è insistente e preciso, e nel 1653 narra con estremo rigore al principe Cosimo e, tramite lui, all'intera corte di Toscana, tanto sensibile alla vicenda del grande pisano, i fatti del 1626:

Anno 1619 cum cometæ observationibus, simul etiam ipsius iudicium

11. *Anacephaleoses da monarchia luzitana...*, Em Lisboa, por A. Alvarez 1624.

12. Cfr. nota 24.

astrologicum, circa Mundi generales successus, extrinsice investigatos in publicum dedimus. Ceterum casus ipsos, quod praediximus, ex suo astrologico fundamento postea explicavimus in illo tractatu, qui status astrologicus Anacephaleoses Monarchiae Lusitanae intitulatur, anno 1624 primo excussus, poemate lusitano, atque ibidem commentariolum primum adiunximus. Secundum commentariolum excellentissimum in scientiis Galilaeus Galilaeus, mathematicorum coriphaeus, Romae anno 1626 typis dedit, sub titulo Lucis minoris (Luz pequena) quoniam haec et reliqua nostra iudicia astrologica, praedicto Galilaeo, manu scripta dedimus, ille vero omnia in fine praedictae Lucis minoris, ita recensivit: Tractatus huius auctoris super mundi successus et Portugalliae. 1 Prognosticum generale ab anno 1615 usque ad anno 1640. 2 Aliud particulare usque ad anno 1653 super Hispaniam. 3 Anacephaleosis (nempe Monarchiae Lusitanae primae), super quam tres fecit explicationes: duae sunt excusae et una prae manibus. 4 Tres libri, latino poemate, Foetus astrologici. 5 Iudicium nativitatum regum. Ceterum ex illis omnibus, solum libri tres Foetus astrologici in lucem exierunt, Romae praedicto anno 1626, praedicto Galilaeo operante; nosque secundo illos excussimus Hamburgi anno 1643 in praeliminaribus nostrorum operum¹³.

Vedremo immediatamente che le osservazioni del Bocarro possono essere, almeno in buona parte, riscontrate. Ma prima di concentrare l'attenzione sulla pubblicazione romana del 1626, appare opportuno riferirsi all'indicazione relativa alla stampa amburghese del 1643.

Lasciata Roma, l'astrologo portoghese riparò prima ad Amsterdam, al seguito dell'Arciduca d'Austria-Tirolo, Leopoldo V, e, quindi, in Germania, presso la corte imperiale di Ferdinando III. Rimasto fino alla conclusione degli anni quaranta presso l'Asburgo, si recò, poi, a Firenze al servizio della famiglia Strozzi, e nella capitale granducale morì ultrasettantenne nel 1662. Durante il suo protratto soggiorno amburghese, Bocarro dette alle stampe il *Regnum astrorum reformatum*, un'opera di assai complessa struttura, suddivisa in due libri, che ripresentava l'*Anacephaleoses da Monarchia Lusitana*, in versione portoghese e latina¹⁴, e i tre libri dei *Foetus astrologici*. L'opera veniva aperta da un'epistola indirizzata «ad Monarchas omniumque ordinum principes et magnates», datata «Hamburgi die 1 Augusti anni epochae vulgaris 1644», seguita da un accurato indice. In quest'edizione l'*Anacephaleoses* veniva denominata *Status astrologicus* ed era annunciata da

13. *Praefatiuncula ad lectorem de operis trium propositionum declaratione*, in *Fasciculus trium verarum propositionum*, cit., pp. n.n.

14. *Regnum astrorum reformatum...*, Hamburgi, ex Officina Typographica H. Werneri 1644. Utilizzo un raro esemplare di quest'opera che porta una nota di donazione indirizzata personalmente dall'autore al discepolo di Galileo, Vincenzo Viviani: «D. Vincentio Viviano Auctor D.». Tale copia è conservata nei depositi magliabechiani della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, con la segnatura Magl. 11.1.260.

una *Praefatiuncula quae a lectore benevolo autor desiderat, ut in hac II editione animadvertantur*¹⁵. In essa Bocarro, dopo avere rinnovato la sua ardente fiducia nell'astrologia giudiziaria e nella genetliaca, ricostruiva brevemente le tappe della travagliata vita editoriale della sua operetta. Egli ricordava come, una volta composta, essa fosse stata inviata al tribunale della Suprema Inquisizione di Spagna e come, a causa della censura, avesse subito alcune mutilazioni. Egli non faceva cenno ai fatti giudiziari che seguirono la sua stampa, ma ricordava che una parte delle ottave che erano state oggetto della preliminare censura ecclesiastica erano poi state edite a Roma nel 1626 da Galileo, senza che lui, che ne era appunto l'autore, fosse stato avvertito:

Atque ita opusculum a nobis compositum erat; sicque illud magnatibus hispanicis excellentissimis Don Balthasari De Cuniga, Don Diego de Sylva, Marchioni de Alenquer, Don Mendo da Nota, et aliis anno 1622 communicavimus. Deinde anno 1624 typis fuit mandatum, ex animatore, per supremum Inquisitionis tribunal, Reverendo Domino, Theologiae doctore, Georgio Cabrali, qui aliqua sibi retinuit, alia mutavit, nonnulla transmutavit, atque ita, me absente, in lucem prodiit, cum Lapide philosophico. Sed omnes Portugallenses norunt, qua fortuna, et quomodo impeditum fuit. Nunc autem, quia, deficientibus primis exemplaris, illustrissimi et magnates quamplurimi, secundam editionem, emendatam et suo antiquo originali conformem desiderant, eam nunc exhibeo, ut ante 22 annos, a nobis opusculum ipsum factum fuit. Nihil a suo antiquo partu abstuli, nisi Lapidis philosophici compositionem, quoniam immerito ibidem fuit inserta, me inscio. Nihilque de novo addidi, ut omnino suae nativitati undique corresponderet. Iam vero si his addas carmina finis III anacephaleosis et principii quarti, depictum magis, quam prognostico praedictum successum mutationis Regni Portugalliae die I decembris, anni 1640 invenies. Ast carmina principii IV anacephaleosis usque ad 26 octostichon, Romae sunt excusa, anno 1626, approbante Galilaeo Galilaei, sed me inscio¹⁶.

Dall'analisi dell'edizione dell'*Anacephaleoses da Monarchia Lusitana* stampata a Lisbona nel 1624, alcune di queste affermazioni trovano effettivo riscontro. Nel libro si legge, infatti, che la prima approvazione ecclesiastica venne concessa dal gesuita portoghese George Cabral¹⁷, e, nel corpo del testo, appare ben visibile un gruppo di ottave, vergate in tondo e non in corsivo, che ha come soggetto la leggendaria pietra filosofale e il segreto della trasformazione dei metalli in oro¹⁸. Il fatto che, invece, pare poco credibile è che alla pubblicazione del poema e del commento che lo segue

15. Copre le prime due carte numerate dell'opera, pp. 1-2, e segue l'epistola *Ad Monarchas* e gli indici che non portano alcuna numerazione.

16. *Regnum astrorum reformatum*, cit., p. 2.

17. Ivi, sul retro del frontespizio.

18. Si tratta delle ottave 37-56, contenute alle pp. 11-14.

sia stato estraneo il concorso dell'autore. Nelle *Añotacões sobre o primeiro Anacephaleoses da Monarchia Lusitana* si legge, infatti, che Bocarro, nel giugno del 1622, si era trovato presso la corte di Madrid a rendere visita, per conto della contessa de Croy, a don Baltasar de Zuñiga, e che qui aveva incontrato un non meglio specificato «fidalgo napolitano, grão chymico et mathematico» col quale aveva avuto una disputa, negli appartamenti del suo ospite, sulla verità e natura della pietra filosofale. Durante la conversazione aveva anche comunicato i lineamenti del proprio sistema cosmologico antiaristotelico e affermato che, secondo i suoi calcoli astrologici, si sarebbe compiuta proprio fra gli spagnoli «a ultima monarchia do mundo» e che ciò avrebbe portato alla liberazione del regno di Portogallo¹⁹. Questa discussione sarebbe stata la ragione, più o meno diretta, che avrebbe spinto l'autore a pubblicare due anni più tardi l'*Anacephaleoses da Monarchia Lusitana*, nella cui impresa egli fu senz'altro implicato al fianco di alcuni alti esponenti del partito anticastigliano.

Nella *Praefatiuncula* del 1644, a ogni modo, torna chiaro il richiamo all'edizione romana del 1626 e, con esso, all'opera e al coinvolgimento di Galileo. Riandando, ora, a quel momento, si può constatare che proprio a Roma, presso uno stampatore prudenzialmente indicato con le iniziali C.J., «anno Christi 1626», vide la luce un opuscolo in ottavo di una trentina di carte, intitolato *Luz pequena, lunar e estelifera da Monarchia Lusitana*²⁰. In esso sono effettivamente contenute le ottave alle quali si riferisce il Bocarro nella sua *Praefatiuncola* amburghese, censurate nel 1624, e si trovano, in apertura, due brevi epistole, una latina, datata *Romae 1 Julii anno 1626*, e un'altra portoghese, datata *Roma 28 de Fevereiro de 1626*, a rispettiva firma di *G[alilaeus] G[alilaei] Mathem[aticus]* e *Doctor Manoel Bocarro Frances Rosales*. Ecco il testo della lettera galileiana:

Lectori amico

Hoc viri admirandi, et supra modum doctissimi Doc. I. Manuelis Bocarri Frances, qui etiam Rosales nomine gaudet, iudicium astrologicum, vaticinio simile, ad nostra pervenit manus, cum excell. personae, lusitano idiomate, illud obtulerit. Et quamvis huiusmodi opusculum cum I Anacephal. de quo agitur, converti in italicum sermonem curavissemus, sic quae eo fruamur, nihilominus, typis mandare propria auctoris verba, sunt enim magis significativa, ob commune studium et scientiae amorem curavimus, ut adhibito, quem exponit, libro mundus viri astrologorum principis, inge-

19. Ivi, pp. 28-30.

20. *Luz pequena, lunar e estelifera da Monarchia lusitana...*, Romae, apud C.J., Anno Christi, 1626. Un esemplare di questa rarissima operetta si trova oggi conservato presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze tra le miscellanee magliabechiane, con la segnatura 1068.27.

nium miretur, amet et laudet. Romae 1 Julii anno 1626. G.G. Mathem²¹.

L'epistola del Bocarro pare, invece, indirizzata a un nobile e potente personaggio, discendente forse della Corona portoghese, legato al cardinale Francesco Barberini, il quale aveva espresso l'intenzione di meglio intendere il significato del pronostico astrologico-politico inerente la liberazione della nazione lusitana²². Per quanto si riesce a comprendere dalla lettura del contenuto dell'epistola che porta la firma di Galileo, un personaggio di lingua portoghese, in un tempo che necessariamente deve essere collocato fra la metà 1624 e la primavera-estate del 1626, passò al matematico granducale l'*Anacephaleoses* del Bocarro e le ottave censurate che vaticinavano il ritorno della monarchia portoghese²³. Galileo, quindi, dopo aver tradotto in lingua italiana per proprio uso il testo portoghese, avrebbe deciso di completare la stampa delle carte bocarriane, mandando alla luce una sezione in prosa del commento dell'*Anacephaleoses da Monarchia Lusitana*, denominata appunto *Luz pequena*, e le pericolose ottave astrologico-politiche in un primo tempo censurate²⁴.

Con i «fragmentos da luz pequena, lunar e estellifera» che formano il suo commento, Bocarro aveva inteso rendere esplicito il significato di alcune problematiche considerazioni contenute nell'*Anacephaleoses*: la natura del rapporto che egli aveva intravisto e in parte instaurato tra la monarchia divina e quella portoghese, la prima risplendente di piena luce solare e la seconda di luce lunare e stellifera; i termini più corretti dell'interpretazione dei segni storici e celesti che avrebbero permesso di pronosticare il tempo della restaurazione del reame di Portogallo; le ragioni per le quali la nobiltà lusitana si sarebbe dovuta stringere attorno alla Casa di Braganza, riconoscendone il dominio sul Portogallo; il modo e il tempo esatti nei quali il re, «que algus chamaõ encuberto», avrebbe dovuto rivelarsi e

21. Ivi, sul retro del frontespizio. Le pagine dell'opuscolo non riportano numerazione.

22. «Deseja V. Exa., como descendente do Serenissimo e Regio Sangue Portugues, saber o verdadeiro sentido da minhas prenhes palauras dos Anacephaleoses da Monarchia Lusitana...», *ibid.*

23. Come esattamente si trovava affermato nella *Praefatiuncola* amburghese del 1644, l'edizione romana riporta in coda anche l'elenco delle opere di Bocarro composte prima della metà degli anni venti.

24. Nel breve capitolo che le precede, e che ha per titolo *Cauza porque se na imprimir a os outros Anaceph. e principio do 4*, Bocarro riepiloga per sommi capi le vicende della sua carcerazione e la maniera in cui si era posto sotto la protezione di Teodosio di Braganza, al quale aveva indirizzato proprio il suo vaticinio in versi. Da questo racconto si evince anche che, ancora nel maggio del 1625, egli si trovava in Portogallo, e che a quella data risale un suo incontro a Evora con Francisco de Melo.

pubblicamente dichiararsi, approfittando delle favorevoli predisposizioni astrali e cogliendo il vero senso dei prodigi che annunziavano l'avvento della sua monarchia²⁵.

Anche dopo una ricognizione sommaria dei contenuti dell'operetta, si comprende agilmente che *Luz pequena* rappresenta una scrittura politico-polemica che ha l'obiettivo di assodare e meglio accreditare le profezie astrologiche enucleate nell'*Anacephaleoses* del 1624. All'interno delle sue poche pagine, il lettore respira una fortissima tensione spirituale, la quale conferisce una tonalità molto alta al vaticinio e all'annunzio politico²⁶. Un'operetta, insomma, che anche tenendo conto del selvoso catalogo degli interessi culturali del suo autore, quasi niente ha a che vedere con Galileo e la sua storia. Per quali occulte ragioni politiche o culturali, egli ne avrebbe promosso la stampa a Roma nel 1626²⁷? Non sono noti personaggi portoghesi, implicati in qualche maniera nella lotta politica anticastigliana, che lui abbia frequentato intorno agli anni venti, né a Roma né a Firenze²⁸, sebbene pare probabile che alcuni esuli filo-lusitani, tra il 1624 e il 1625, durante una breve crisi tra la Sede Apostolica e la Corona di Spagna, si siano riuniti intorno alla figura del cardinale Francesco Barberini²⁹.

Ma il dato che certamente fa calare una densa ombra su tutte le dichiarazioni di Bocarro, è rappresentato dalla assoluta impossibilità di rintracciare riscontri e testimonianze sull'intera vicenda nel vasto deposito costituito dalla carte galileiane. Nelle numerose filze che compongono la celebre Collezione galileiana della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze niente si trova che possa rinviare ai fatti del 1626. Negli appunti e nelle carte private di Galileo (come, del resto, in quelle del Viviani, che della

25. *Luz pequena, lunar e estelífera da Monarchia lusitana*, cit., pp. n.n.

26. Come studi introduttivi al genere di letteratura nella quale può essere in qualche maniera annoverata l'operetta del Bocarro, si possono vedere i numerosi e ben noti lavori di Davide Bigalli sulla cultura politica, storica e letteraria del Portogallo del XVI secolo.

27. Comunque si voglia vedere l'intera vicenda, mi pare in ogni caso poco determinante appuntare l'attenzione sull'indicazione di Roma che accompagna la datazione dell'epistola al lettore. Tutti sanno che nella primavera e nell'estate del 1626 Galileo si trovava a Firenze, ma il locativo potrebbe, qui, semplicemente indicare la città ove ebbe luogo l'impressione dell'epistola, la quale, niente esclude che possa essere stata scritta altrove.

28. Per un quadro d'insieme delle relazioni tra Portogallo e Toscana, è utile la consultazione di *Toscana e Portogallo. Miscellanea storica nel 650° anniversario dello Studio generale di Pisa*, ETS, Pisa 1994.

29. Il Barberini, peraltro, dal febbraio all'ottobre del 1626 soggiornò a Madrid con il compito di rendere stabili le relazioni diplomatiche fra la Santa Sede e la stessa Corona di Spagna. Cfr. su questo, A. Merola, *Barberini Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., 1964, 6, pp. 172-176.

vita del grande matematico fu sollecito studioso) non si conserva traccia della storia di Manoel Bocarro Frances y Rosales. Niente in esse riconduce al suo nome, sebbene nel momento in cui questo intraprendente personaggio raggiunse Firenze, all'inizio degli anni cinquanta, per narrare ai principi medicei e agli intellettuali di corte la storia dei suoi rapporti con Galileo, le sue parole abbiano senz'altro goduto di un certo credito e i suoi libri siano andati ad arricchire le biblioteche del devoto discepolo galileiano Vincenzo Viviani e dello stesso principe Leopoldo³⁰. In tutta questa vicenda il nome di Galileo pare venire utilizzato con uno scopo puramente propagandistico. L'irrequietezza e l'inquietudine che contraddistinguono le gesta di Bocarro e il desiderio da lui sempre nutrito di accreditare presso protettori potenti la sua varia opera e così rafforzare la causa politica per la quale militava, inducono a ritenere più che probabile una sua continua ricerca di convincenti mallevadori: Johann Kepler e Christian Severin Longomontanus per le opinioni cometary del 1618, Galileo – il sommo astronomo – per i vaticini politico-astrologici sulla liberazione del Portogallo. Nondimeno, il suo caso rappresenta un capitolo di storia dell'astrologia giudiziaria che con grande opportunismo si insinua nelle pieghe di alcune delle più alte vicende della storia politica e culturale dell'Europa della prima metà del Seicento e un momento, finora ignorato, della controversa fortuna riscossa fra gli astrologi dall'opera galileiana.

30. Leopoldo possedette l'attuale copia del *Fasciculum* appartenente alla Collezione magliabechiana. Cfr. A. Mirto, *La biblioteca del cardinale Leopoldo de' Medici*, Olschki, Firenze 1990, p. 219. A Firenze, inoltre, nelle 1654 Bocarro stampò anche una rarissima versione singolare delle *Propositiones*. L'esemplare di questa impressione che apparteneva alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze è purtroppo oggi irreperibile.

UN 'INTROVABILE' BRUNO CASANATENSE

Nell'ambito di uno studio delle stampe bruniane possedute dalla Casanatense, a cui ha dato stimolo la recente mostra svoltasi nell'istituto¹, appare di un certo interesse segnalare che - a quanto risulta dal *Tomus primus* del catalogo redatto, nella seconda metà del XVIII secolo, da Giovanni Battista Audiffredi² - la Biblioteca conservava un volume «apparentemente miscellaneo» comprendente l'*Ars reminiscendi*, l'*Explicatio triginta sigillorum* e il *Sigillus sigillorum*³.

Questa la registrazione della *Ars reminiscendi* presente nel *Catalogus Bibliothecae Casanatensis librorum typis impressorum*:

Recens & completa ars reminiscendi & in phantastico campo exarandi, ad plurimas in triginta sigillis inquirendi, disponendi, atque retinendis implicitas novas rationes & artes, introducta. *Accedit*, ars alia brevior & expeditior ad verborum memoriam. in 8.º *Sine loco, anno, & Typogr. in CC.*

Segue, in forma autonoma, la segnalazione relativa alla *Explicatio triginta sigillorum* e al *Sigillus sigillorum*:

1. *Giordano Bruno 1548-1600*. Mostra storico documentaria. Roma, Biblioteca Casanatense 7 giugno-30 settembre 2000, Olschki, Firenze 2000.

2. *Bibliothecae Casanatensis Catalogus librorum typis impressorum Sanctissimo Domino Nostro Clementi XIII. dicatus. Tomus primus A. B. Cum appendice*, Romae, excudebant Joachim, & Joannes Josephus Salvioni Fratres, 1761. La redazione del catalogo si deve al domenicano Giovanni Battista Audiffredi, prefetto della Casanatense dal 1759 alla morte, avvenuta nel 1794. Tra il 1761 e il 1788 ne vennero pubblicati i primi quattro volumi, relativi alle lettere A-K. Una parte del V tomo - comprendente la sola sequenza Laan-Leodagarius - venne stampato, privo di frontespizio, dopo il 1797, mentre per le lettere successive il catalogo rimase manoscritto. Su Audiffredi e il catalogo a stampa della Casanatense cfr. i saggi contenuti in *Giovanni Battista Audiffredi (1714-1794)*, a cura di A. A. Cavarra, De Luca, Roma 1994, a cui si rimanda anche per ulteriore bibliografia.

3. Cfr. quanto osserva R. Sturlese, *Le fonti del «Sigillus sigillorum» del Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIII (1994), a proposito di questo carattere 'apparentemente miscellaneo', pp. 39-40, nota 10, «i tre scritti che lo compongono assolvono ciascuno una funzione peculiare, che integra il tutto ed è parimenti solo in questo comprensibile: tutto, che vuol essere un trattato affatto organico, continuo ed in sé compiuto di arte della memoria, in questo perfettamente isomorfo alle altre opere bruniane di equal contenuto...».

Triginta sigillorum explicatio. - Sigillus sigillorum ad omnes animi dispositiones comparandas, habitusque perficiendos accommodatas [sic] in 8.^o *Isdem typ. Exst. cum praeced. Hunc Tractatum de Sigillis, qui unum quoddam integrum opus cum praec. constituit, nulla licet peculiari fronte instructum, sed proprio tantum titulo, eoque bifariam diviso (parte una triginta sigillis, altera sigillo sigillorum accommodata) inscriptum, seorsum a praeced. indicamus, quod diversa sit chartarum utriusque series. Amborum porro chartae, sive foliola simul, sunt num.^o 72. ordoque tractatum, in toto vol. contentorum, is est quem in hac indicatione sequuti sumus. Quae ideo monenda censemus, ne quis ad arbitrium haec a nobis descripta fuisse, aut quidpiam exemplo nostro integerrime deesse, existimet⁴.*

Quanto alla segnatura, il catalogo si limita alla generica indicazione «in CC», a quel tempo usata per i libri di più recente acquisizione, e che ancora non avevano ricevuto una collocazione definitiva. Questo particolare ha portato ad ipotizzare che il volume dovesse essere pervenuto poco prima della pubblicazione del *Tomus primus* del catalogo, avvenuta nel 1761⁵. Un'ipotesi che ha trovato conferma nel materiale documentario conservato nell'archivio storico della Biblioteca, da cui risulta che esso venne acquistato nel luglio del 1760, per la somma di 80 baiocchi, attraverso la mediazione di Nicola Ugolini⁶, un abate folignate che fin dal 1742 era riuscito a procurare per la Casanatense numerosi manoscritti ed impressi del XV e del XVI secolo, molti dei quali di grande rarità⁷, e a cui si dovrà -

4. *Bibliothecae Casanatensis Catalogus librorum typis impressorum... Tomus primus A. B. Cum appendice*, cit., p. 851, s.v. «BRUNUS Jordanus, Nolanus».

5. Secondo quanto riportato da R. Sturlese, *Bibliografia*, pp. 36-39, della *Ars reminiscendi* sono note 33 copie, di cui quattro in attuale possesso di biblioteche italiane (tre sono, in particolare, gli esemplari conservati presso la Biblioteca Nazionale di Firenze; il quarto fa parte, invece, dei fondi della Biblioteca Nazionale Braidense di Milano); per quanto riguarda l'*Explicatio triginta sigillorum* le copie attestate sono finora 36, di cui solo tre individuate in Italia, sempre presso le Biblioteche nazionali di Firenze e Milano (cfr. ivi, pp. 40-43). A questo censimento è poi da aggiungere - per quanto riguarda la sola *Ars reminiscendi* - l'esemplare conservato oggi presso la Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam (cfr. *Giordano Bruno 1548-1600*, cit., p. 100).

6. La notizia è rintracciabile negli antichi registri delle accessioni della Biblioteca - i cosiddetti *Libri delle Ragioni* -, sia nel ms. Cas. 433, c. 141r, in data 30 luglio 1760, «Per l'Ars Reminiscendi; triginta Sigillorum explicatio &c. di Giordano Bruno leg.^o in 8^o, senz'anno -80», che nel ms. Cas. 481, c. 22r, «Brunus Jordanus. Ars reminiscendi &c senz'anno leg. 8^o dall'Ugolini». Nello Stato pontificio il baiocco equivaleva, al tempo, a 1/100 di scudo.

7. Su Ugolini mancano finora precisi dati biografici, e le uniche notizie riguardano le numerose commissioni librarie effettuate per la Casanatense. Per quanto riguarda il 1760 si segnalano, a solo titolo di esempio, «Romanzi del Pigna in 4^o

nell'ottobre dello stesso anno - l'acquisizione di un'altra stampa bruniana, l'*Artificium perorandi*⁸.

Mentre l'esemplare dell'*Artificium perorandi* è ancora presente nelle raccolte casanatensi⁹, del volume contenente la *Ars reminiscendi* e la *Explicatio triginta sigillorum* - conservato, almeno fino alla fine del Settecento, con segnatura K.VIII.12 CC¹⁰ - non vi è più traccia, né è stato finora possibile rinvenire notizie sulla sua sorte¹¹.

leg.^o 1554» e «Ariosto Spagnuolo in 4^o leg.^o 1536» (ms. Cas. 433, c. 137r); «il Philocopo [sic] di G. Boccacci in fol. leg.^o 1514» (ivi, c. 141r); «Ricchezze della Lingua uolgare dell'Alunno in 4^o leg.^o 1557» (ivi, c. 143r); «l'Interim Adultero-germanum per Jo. Caluinum 1549. con altri sei opuscoli di Eretici di quel tempo» (ivi, c. 147r) ed infine «Raccolta di rime di vari Autori fatta da Lodovico Dolce unitamente col Vendemmiatore di Luigi Tansillo. Tomi 3 in 8. Stampati dal Giolito» (ms. Cas. 403/1, c. 86r).

8. Cfr. quanto è annotato nel ms. Cas. 403/1, c. 89r, in data 28 ottobre 1760, «dato al detto [Ugolini] per l'*Artificium perorandi* traditum a Jordano Bruno, in 8 - 1». Su questa acquisizione cfr. anche l'indicazione rinvenuta nel ms. Cas. 433, c. 147r, a proposito del pagamento effettuato a favore di Ugolini per diversi volumi, tra cui «l'*Artificium perorandi* Jordani Bruni in 8^o. 1612. Scudo 1». Il titolo di questa stampa bruniana è registrato nella *Appendix literae B* del citato *Bibliothecae Casanatensis Catalogus librorum typis impressorum... Tomus primus A. B.*, p. xxii, «BRUNUS Jordanus (*de quo* pag. 851, col. I.^a) - *Artificium perorandi* traditum a Jordano Brun... communicatum a Johan Henrico Alstedio... in 8^o Francofurti, prostat apud Ant. Hummum 1612. in CC».

9. Per una descrizione dell'esemplare dell'*Artificium perorandi*, conservato oggi con segnatura K.VIII.13 CCC e segnalato sia da Salvestrini, *Bibliografia*, p. 162, che da Sturlese, *Bibliografia*, pp. 149-150, n. 32, cfr. *Giordano Bruno 1548-1600*, cit., pp. 142-143, n. 209.

10. Questa segnatura è aggiunta manoscritta in una copia del catalogo di Audifredi conservata nell'archivio storico della Biblioteca, e in cui sono visibili a margine numerose modifiche ed integrazioni di cui si prevedeva l'inserimento in un supplemento, mai dato alle stampe. Una analoga integrazione è presente nella *Appendix*, dove accanto alla registrazione del titolo dell'*Artificium perorandi* è annotato «K.VIII.13 in CC», una segnatura che appare, quindi, in parte corrispondere a quella attuale (K.VIII.13 CCC). Un'ulteriore conferma è offerta da una 'scheda' - databile alla fine del sec. XVIII - rinvenuta nel ms. Cas. 468/12:

«Brunus Philotheus Jordanus Nolanus

– Recens et completa ars reminiscendi, et in phantastico campo exarandi. in 4.^o (absque nota Loci, Impressoris, et annis) K.VIII.12 CC.

– *Artificium perorandi* communicatum a Johanne Henrico Alstedio in 8.^o Francofurti Antonius Hummii 1612. K.VIII.13. CC».

11. La Casanatense non conserva, infatti, alcuna documentazione dei libri andati perduti nei quasi due secoli di amministrazione domenicana. Possiamo solo osservare che l'esemplare risultava già smarrito al momento del definitivo passaggio

L'avvenuta perdita del volume sembrerebbe rendere vano il tentativo di ricostruirne la struttura materiale e, ancor più, quello di stabilire quale delle due emissioni note della *Explicatio triginta sigillorum* - le cosiddette *Explicatio maior* ed *Explicatio minor* a cui si fa cenno negli *Opera latine conscripta*¹², e sulle cui importanti differenze Felice Tocco aveva richiamato, già in precedenza, l'attenzione degli studiosi¹³ - vi fosse contenuta. Alla mancanza fisica degli esemplari possono comunque ovviare, in una certa misura, le osservazioni che

della Biblioteca allo Stato italiano nel 1885, anno a partire dal quale venne avviata una completa inventariazione dei fondi acquisiti. Di una parziale dispersione - avvenuta durante il periodo della occupazione napoleonica - ha lasciato testimonianza l'ultimo prefetto domenicano della Biblioteca, Pio Tommaso Masetti, nelle sue *Memorie storiche della Biblioteca Casanatense dalla sua fondazione 1700 sino al giorno in cui fu tolta ai PP. Domenicani 1884*, Roma, Convento di S. Maria sopra Minerva, ms. II.11.13, a proposito della difficile esistenza della Casanatense «in quell'infausto anno 1798 e nel seguente» (ivi, p. 30). Masetti riporta infatti la notizia che «un ordine dei Commissari Guerrini, e Vicenti (24, e 27 Termile) con una lunga lista richiedeva una quantità di libri di pregiate edizioni da mandarsi in Parigi alla Biblioteca Nazionale: come pure nel 1799 vari Generali Francesi si fecero lecito di prendere non pochi libri: né gli uni, né gli altri furono restituiti, ed il P. Magno ne lasciò dolente la nota, che ancora esiste a perpetua infamia dei rapitori» (ivi, pp. 30-31). La lista a cui accenna Masetti - redatta dall'allora bibliotecario Giacomo Alberto Magno, poi prefetto dal 1802 al 1840 - non è più conservata.

12. Cfr. BOL II,II, nella breve premessa degli editori, pp. III-IV.

13. F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Le Monnier, Firenze 1889, pp. 63-65, «di questa pubblicazione esistono nella Nazionale di Firenze, fondo Guicciardini, due esemplari, che differiscono in qualche punto, e dei quali credo utile dare una notizia bibliografica. La pubblicazione londinese è un volume, e contiene questi tre opuscoli: 1° Philothei Jordani Bruni Nolani Recens et completa Ars reminiscendi... 2° Philothei Jordani Bruni Nolani Triginta Sigillorum explicatio. 3° Philothei Jordani Bruni Nolani Sigillus Sigillorum... In questo primo opuscolo non v'ha differenze tra i due esemplari da me esaminati. Ma ve ne sono e ben notevoli nel secondo opuscolo: perché uno dei due esemplari ha le seguenti parti, che mancano affatto nell'altro. A) In primo luogo una pagina di frontespizio... B) Un congedo in versi al sigillo dei sigilli... C) Una lettera di dedica: P. Jord. Br. No. Illustrissimo Domino Michaeli a Castellonovo... D) Altra lettera... Ad excellentissimum oxoniensis Academiae Procancellarium... E) Finalmente una introduzione in diciotto carte... nella quale vengono nominati e raffigurati i trenta sigilli...». Su questo punto cfr. anche R. Sturlese, *Le fonti del «Sigillus sigillorum» del Bruno*, cit., p. 39, nota 11: «È noto che il volume inglese di arte della memoria ebbe due emissioni, che differiscono nello scritto sui trenta sigilli, poiché un'emissione esibisce qui soltanto la "sigillorum explicatio"... mancando delle seguenti parti, presenti nell'altra emissione: 1. frontespizio... 2. congedo in versi "Sigillo sigillorum"... 3. dedica a Michel de Castelnau... 4. presentazione dei trenta sigilli e relative tavole... In seguito alla scoperta della testimonianza di Abbot, che ci informa di una duplice visita del Bruno ad Oxford... non ci sono più dubbi sulla posteriorità

Audiffredi ritiene opportuno inserire a tale proposito, e che abbiamo sopra citato. La descrizione fornitane - di una analiticità ed estensione che non hanno precedenti nel catalogo - fa presumere che il prefetto casanatense fosse del tutto consapevole della 'singolarità' tipografica del volume di cui doveva dare evidenza, ed in particolare del complesso rapporto tra gli opuscoli che lo componevano¹⁴.

Tra gli strumenti che al tempo erano in possesso, per quanto riguarda le stampe bruniane, della Casanatense, possiamo in primo luogo menzionare - oltre alla *Biblioteca napoletana* di Toppi e Nico-

dell'emissione "più ricca" e sulla sua composizione tra la prima e la seconda visita all'Università oxoniense». Per quanto riguarda in particolare gli esemplari della Nazionale di Firenze, già appartenuti a Piero Guicciardini e segnalati da Tocco, cfr., oltre Sturlese, *Bibliografia*, p. 41, nn. 13-14, anche il *Catalogo e suo supplemento del dicembre 1875 della collezione de' libri relativi alla riforma religiosa del secolo XVI donata dal conte Piero Guicciardini alla Città di Firenze*, G. Pellas, Firenze 1877, pp. 57-58, mentre brevi notizie sulla raccolta libraria di Guicciardini sono offerte da G. Spini nell'introduzione a *Il fondo Guicciardini nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*. Catalogo a cura di L. Invernizzi. I. Sec. XIX, Giunta regionale toscana - La nuova Italia, Firenze 1984, pp. VII-XI.

14. Cfr. su questo punto Salvestrini, *Bibliografia*, p. 68, «in alcuni esemplari l'*Ars reminiscendi* segue l'*Explicatio* (stampata su carta diversa dalle altre parti) e il *Sigillus sigillorum*; in altri mancano alcune parti, o l'ordine di successione delle medesime è differente, e le tavole non si trovano tutte alla fine, né in egual numero». Per quanto riguarda le complesse - e tra loro connesse - questioni della genesi di questi scritti bruniani e dell'identità del loro stampatore, oltre al citato articolo di R. Sturlese, *Le fonti del «Sigillus sigillorum» del Bruno*, si rinvia in primo luogo a L. Limen-tani, *La lettera di Giordano Bruno al Vicecancelliere dell'Università di Oxford*, Industrie Riunite Editoriali Siciliane, Palermo 1933 (estratto da «Sophia», I, (1933), pp. 317-354) e G. Aquilecchia, *Lo stampatore londinese di Giordano Bruno e altre note per l'edizione della Cena*, ora in Id., *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Manziana (Roma) 1993, in part. pp. 157-178, dove si conclude che «anche l'*Explicatio Triginta Sigillorum* fu impressa nell'officina charlewoodiana» (ivi, p. 174), precisando in nota, «dico l'*Explicatio Triginta Sigillorum* e non soltanto l'epistola agli Oxoniensi, come neppure, con assoluta certezza, l'*Ars reminiscendi*...». Aquilecchia ribadisce questo punto anche nell'introduzione premessa alla recente edizione del *Candelaio*, BOeuC I xxiii, «le volume comprend l'*Ars reminiscendi*, l'*Explicatio triginta sigillorum* (précédée, dans quelques exemplaires, de la lettre... au vice-chancelier de l'Université d'Oxford) et le *Sigillus sigillorum*. Ce n'est qu'à propos de la lettre et de l'*Explicatio* que l'on peut affirmer avec certitude que l'imprimeur fut John Charlewood». Sull'intera questione cfr. anche le recenti osservazioni di S. Bassi, *Editoria e filosofia nella seconda metà del '500: Giordano Bruno e i tipografi londinesi*, «Rinascimento», II s., XXXVII (1997), in part. pp. 455-458.

demo, in cui sono comunque assenti i titoli di questi scritti¹⁵ - la bibliografia dei Domenicani curata da Quétif e da Échard, e in cui tra le opere del Nolano, inserito tra gli «Scriptores saeculi XVI nostris falso ascripti»¹⁶, si segnala «opus... recensitum in catalogo Bibl. Baluz. n. 10459 hoc titolo: *Philotei Jordani Bruni ars reminiscendi, & in phantastico campo exarandi. Accedit eiusdem explicatio triginta sigillorum*, Absque loco & anno in 12.»¹⁷, in riferimento alla registrazione del titolo nel catalogo di vendita della biblioteca privata di Étienne Baluze, già bibliotecario della Colbertina¹⁸. Con ogni probabilità Audiffredi ha tenuto, poi, presente i *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres* di Nicéron, che elenca i titoli di ventidue opere di Bruno, tra cui:

15. Cfr. N. Toppi, *Biblioteca napoletana, et Apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli e del Regno...*, In Napoli, appresso Antonio Bulifon, 1678, p. 151; L. Nicodemmo, *Addizioni copiose alla Biblioteca napoletana del dottor Niccolò Toppi*, Napoli, per Salvator Castaldo, 1683, p. 90.

16. J. Quétif - J. Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati... Tomus secundus*, Lutetiae Parisiorum, apud J. B. Christophorum Ballard, et Nicolaum Simart, 1721, p. 342, «nulla hactenus documenta protulerunt ex quibus constet ordinis Praedicatorum vestem aliquando gestasse». Tale osservazione è poi riproposta da Audiffredi che, come abitudine, premette alla registrazione delle edizioni possedute rapide notizie biografiche sull'autore, *Bibliothecae Casanatensis Catalogus librorum typis impressorum... Tomus primus A. B. Cum appendice*, cit., p. 851, «BRUNUS Jordanus, Nolanus: quem ex Ord. FF. Praed. fuisse Scriptores non pauci (non tamen omnes, ut fidenter asseruit Clariss. huius saec. Scriptor) qui de eo loquuti sunt, prodiderunt. Cujus tamen rei monumenta nulla, sibi nota, apud FF. suos extare, testatur Echardus. Vir fuit. ve aiunt, multi quidem ingenii; sed animi usque adeo depravati, ut Religionem omnem ludibrio haberet. Vivus exustus est Romae anno 1600». È interessante notare che - come già osservato per quanto riguarda la descrizione dell'*Ars reminiscendi* e della *Explicatio triginta sigillorum* - anche i ragguagli biografici forniti sul Nolano sono di singolare ampiezza. Nella già segnalata copia annotata del *Tomus primus* è inoltre visibile - a margine della citata nota biografica - l'aggiunta «Mazzuchellus». Il vol. II degli *Scrittori d'Italia*, cioè notizie storiche e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterati italiani di Giammaria Mazzuchelli, comprendente tra le pp. 2187-2192 la voce dedicata a Bruno, vide la luce nel 1763, due anni dopo la pubblicazione del catalogo di Audiffredi.

17. J. Quétif - J. Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati... Tomus secundus*, cit., p. 342.

18. Cfr. *Bibliotheca Baluziana, seu Catalogus librorum Bibliothecae V. Cl. D. Steph. Baluzii... quorum fiet auctio die lunae 8 mensis maii 1719 et seqq.*, Parisiis, apud G. Martin et J. Boudot, 1719. Il titolo è registrato all'interno della classe degli «Oratores, Grammatici, et Philologi, in 12°», p. 1068, n. 10459, «Philothei Jordani Bruni ars reminiscendi, & in phantastico campo exarandi: accedit ejusdem explicatio triginta sigillorum. Absque loco & anno editionis, in 12°».

19. *Explicatio triginta Sigillorum*, in-8°. sans date. C'est un Ouvrage dans les principes de Lulle, aussi bien que les suivants.

20. *Sigillus Sigillorum*, in-8°. sans date.

21. *Ars reminiscendi & in Phantastico campo exarandi*, in-8°. sans date¹⁹.

A disposizione erano, inoltre, il *Catalogus historico-criticus librorum rariorum* di Johann Vogt che - dopo aver osservato che «Jordani Bruni *Scripta* inter rariora rarissima esse»²⁰ - riporta, corredandoli dell'indicazione del luogo di stampa, i titoli della *Ars reminiscendi*, della *Explicatio triginta sigillorum* e del *Sigillus sigillorum*, «de quibus nos hactenus nihil alibi consignatum aliquid reperimus»²¹; e gli *Analecta litteraria de libris rarioribus* di Friedrich Gotthelf Freytag²². La Casanatense non possedeva, invece, le *Memoriae historico-criticae librorum rariorum* di August Beyer²³; non mancavano, però, né il *Nouveau Dictionnaire historique et critique* curato da Jacques George de Chauffepié²⁴, né la *Bibliothèque curieuse* di David Clement, nel cui *Tome cinquième* l'autore - dopo averne sottolineato il carattere «très-

19. J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres. Avec un catalogue raisonné de leurs Ouvrages. Tome XVII*, A Paris, chez Briasson, 1732, pp. 218-219. Pur riconoscendo uno stretto rapporto tra l'*Explicatio*, il *Sigillus* e l'*Ars reminiscendi*, Nicéron considera, quindi, i tre opuscoli autonomi da un punto di vista bibliografico.

20. J. Vogt, *Catalogus historico-criticus librorum rariorum. Sive ad scripta huius argumenti spicilegium index, et accessiones*. Editio nova priori vel quadruplex auctior... Hamburgi, sumptibus Christiani Heroldi, 1738, p. 139. Una prima edizione del repertorio era apparsa nel 1732.

21. Ivi, p. 147, con l'indicazione «Jordani BRUNI, Nolani, *Ars reminiscendi & in phantastico campo exarandi*. Londin. in 8. *Sigillus Sigillorum*. Lond. in 8. *Explicatio Triginta Sigillorum*. Lond. in 8».

22. F. G. Freytag, *Analecta litteraria de libris rarioribus...*, Lipsiae, in officina Weidemanniana, 1750, pp. 158-159, «JORDANI BRUNI Nolani *Ars reminiscendi*, & in phantastico campo exarandi, in 8. *Eiusd.* *Sigillus Sigillorum* in 8. *Eiusd.* *Explicatio triginta sigillorum* in 8. Horum trium librorum mentio etiam apud Nicéron l. cit. p. 218. facta est, qui illos secundum principia Lulliana conscriptos, sed sine typographi, loci & anni indicio editos esse, scribit».

23. A. Beyer, *Memoriae historico-criticae librorum rariorum, accedunt Evangelii Cosmopolitani notae ad Io. Burch. Menckenii De charlataneria eruditorum declamationes...*, Dresdae & Lipsiae, apud Fridericum Hekel, 1734, p. 276, «*Ars reminiscendi & in phantastico campo exarandi*. Londini. 8. *Sigillus Sigillorum*. Lond. 8. *Explicatio triginta Sigillorum*. Lond. 8.». Beyer conclude la rassegna delle stampe bruniane osservando: «En libros raros sed inutiles, obscuros, quin immo impios».

24. J. G. de Chauffepié, *Nouveau Dictionnaire historique et critique, pour servir de supplément ou de continuation au Dictionnaire historique et critique de M. Pierre Bayle... Tome second. BO-H.*, À La Haye, chez Pierre de Hondt, 1750, s.v. «BRUNUS (JORDANUS)», p. 462, «IX. Philothei Jordani Bruni Nolani recens & completa *Ars reminiscendi*... petit in -8.

rare» - non solo fornisce una puntuale descrizione della copia individuata presso la Biblioteca dell'Università di Göttingen²⁵, ma dà anche conto delle differenze riscontrabili nell'esemplare già segnalato da Beyer²⁶.

Per quanto riguarda la composizione della copia casanatense Audiffredi dichiara esplicitamente che l'ordine «tractatum, in toto vol. contentorum, is est quem in hac indicatione sequuti sumus».

sans date, ou nom du Lieu de l'impression... Il n'y a que trente-deux pages. C'est un Traité de Mémoire artificielle, divisé en Théorétique, où il y a trois Parties, & en Pratique, où il y en a deux... On trouve ensuite: *Philothei Jordani Bruni Nolani Explicatio triginta Sigillorum ad omnium Scientiarum & Artium inventionem, dispositionem & memoriam. Quibus adjectus est Sigillus Sigillorum...* Vient après cela une Epître dédicatoire, qui n'est que de dix-sept lignes: *Ph. Jor. Br. No. Illustrissimo Domino Michaëli a Castello novo...* On trouve à la suite: *Ad excellentissimum Academiae Oxoniensis Procellarium...* *Philotheus Jordanus Brunus Nolanus...*».

25. D. Clement, *Bibliothèque curieuse, historique et critique, ou Catalogue raisonné de livres difficiles à trouver... Tome cinquième*, A Hannover, chez Jean Guillaume Schmid, 1754, p. 296: «Ce livre est si rare, que Mr. Brucker doutoit de son existence, dans son *Historia critica Philosophiae*, T. IV. P. II. p. 39. Je l'ai cependant trouvé dans la Bibliothèque de l'Université de Göttingen». Clement, che qui si riferisce alla *Historia critica Philosophiae* di Jakob Brucker (Lipsiae 1767), fornisce a p. 298 accurate notizie sull'esemplare ancora oggi posseduto - con segnatura 8° Didact. 156/97 - dalla Niedersächsische Staats-und Universitätsbibliothek di Göttingen (cfr. Sturlese, *Bibliografia*, p. 37, n. 14): «Cet Ouvrage est divisé en trois parties, dont la première est nommée: "Philotei Jordani Bruni Nolani triginta Sigilli." Feuillet 16. La seconde, "Eiusd. triginta sigillorum explicatio": dont les feuillets ne sont pas chiffrés; mais elle en occupe 22. La troisième porte l'inscription qui suit: "Philothei Jordani Bruni Nolani Sigillus Sigillorum: ad omnes animi dispositiones comparandas, habitusque perficiendos adcommodatus." Feuillet 34. à les compter. Avec Figg. On voit après ces figures une pièce séparée, du même format, papier & caractère italique, que les précédentes, qui les doit sans doute accompagner. Elle est ornée du Titre suivant: "Philothei Jordani Bruni Nolani recens & completa Ars reminiscendi & in phantastico campo exarandi ad plurimas in triginta sigillis inquirendi, disponendi, atque retinendi implicitas nouas rationes & artes introductoria." Sans lieu ni date. Feuillet 8».

26. Cfr. quanto riporta a questo proposito D. Clement, *Bibliothèque curieuse... Tome cinquième*, cit., p. 299, «Mr. Beyer a changé l.c. l'ordre des pièces contenues dans ce Volume: il en a omis la première, & a envisagé les trois dernières comme trois Ouvrages séparés; quoiqu'il n'y ait proprement que la quatrième, qui ait un Titre singulier: & que les autres ne forment qu'un seul Ouvrage, dont la quatrième pièce paroît être une suite». L'esemplare segnalato nelle *Memoriae historico-criticae librorum rariorum* potrebbe essere quello in attuale possesso della Sächsische Landesbibliothek di Dresda (cfr. Sturlese, *Bibliografia*, p. 41, n. 11), la cui composizione interna corrisponde esattamente alla descrizione datane da Beyer, che in quella città fu professore presso la Kreutzschule.

Quindi il volume si apriva - come indica la successione delle registrazioni presenti nel catalogo - con l'*Ars reminiscendi*, e ad essa seguivano l'*Explicatio triginta sigillorum* e il *Sigillus sigillorum*. Le due parti che compongono quello che il prefetto domenicano definisce il *Tractatum de Sigillis* sono ritenute «unum quoddam opus cum praeced.», ma ciò nonostante ad esse viene data una evidenza catalogografica autonoma, una scelta che si ritiene di dover esplicitamente motivare, in modo che il mondo erudito non pensi né che «ad arbitrium haec a nobis descripta fuisse», né che «quidpiam exemplo nostro integerrime deesse». La decisione di trattare separatamente l'*Explicatio triginta sigillorum* e il *Sigillus sigillorum* dalla *Ars reminiscendi* si fonda, infatti, su una differenza materiale, «quod diversa sit chartarum utriusque series»²⁷. Inoltre, Audiffredi indica chiaramente che l'intero volume - compresi quindi i fascicoli relativi alla *Ars reminiscendi* - è composto da un totale di 72 carte. Si può, quindi, presumere che dall'esemplare della *Explicatio triginta sigillorum* dovessero mancare sia le 4 carte preliminari non numerate, comprendenti - oltre al frontespizio sul cui verso sono impressi i versi di congedo «Sigillo sigillorum» - la dedicatoria a Michel de Castelnau e l'epistola, fortemente polemica, al viced cancelliere e ai dottori della Università di Oxford, sia le successive 16 carte, «le sole numerate di tutto il volume», che contengono una «introduzione... nella quale vengono nominati e raffigurati i trenta sigilli... È indirizzata al Castelnau e comincia: Habes illustrissime et excellentissime Domine sigillorum 30 congeriem...»²⁸. Alle 16 carte non numerate della *Ars reminiscendi* (cc. A1r-B8v) dovevano, quindi, seguire nel volume casanatense un gruppo di sole 56 carte, anch'esse non numerate e caratterizzate da una nuova fascicolazione. Le prime 22 carte (cc. A1r-C6v) comprendevano la *Explicatio triginta sigillorum*, priva di un vero e proprio frontespizio ed introdotta - come riporta Audiffredi - dall'intitolazione «Philothei Iordani Bruni Nolani Triginta sigillorum explicatio», a cui seguono direttamente le prime parole del te-

27. L'*Ars reminiscendi* è composta da due fascicoli segnati A-B⁸ per un totale di 16 carte non numerate, di cui il frontespizio occupa il *recto* della c. A1, mentre il testo è compreso tra le cc. A2r-B8v. Cfr. a questo proposito le descrizioni presenti in Salvestrini, *Bibliografia*, pp. 65-66; Sturlese, *Bibliografia*, p. xxxviii; *Giordano Bruno 1548-1600*, cit., p. 100.

28. F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, cit., p. 65.

sto, «Omni verborum superstitiosa cura abacta...»²⁹. Nelle successive 34 carte (cc. C7r-G8v) era contenuto - così come evidenziato nel catalogo - il testo del *Sigillus sigillorum*, che si apre con «Philothei Iordani Nolani Sigillus sigillorum ad omnes animi dispositiones comparandas habitusque perficiendos adcommodatus»³⁰. Si può quindi concludere che nel 1760 la Casanatense fosse entrata in possesso di un volume comprendente la prima emissione della *Explicatio triginta sigillorum*. Un esemplare - per utilizzare l'espressione di Tocco - «scempio», ed oggi di grande rarità³¹.

29. BOL II,II 121 [c. A1r]. Nel frontespizio della seconda emissione la successione è invece «Philothei Iordani Bruni Nolani Explicatio triginta sigillorum...».

30. Cfr. BOL II,II 161 [c. C7r]. Questa, invece, la fascicolazione della seconda e più completa emissione della *Explicatio triginta sigillorum*: A⁴, B-C⁸, A-G⁸, con l'aggiunta quindi di un iniziale fascicolo di 4 carte non numerate comprendente le parti preliminari sopra citate, e di due fascicoli di 8 carte numerate ciascuno, con il testo dei *Triginta sigilli*. Sono poi da aggiungere le tavole fuori testo delle figure dei sigilli, il cui numero e collocazione variano in modo considerevole tra i diversi esemplari conosciuti. Cfr. a tale proposito L. Limentani, *La lettera di Giordano Bruno al Vicecancelliere dell'Università di Oxford*, cit., pp. 31-39; Salvestrini, *Bibliografia*, pp. 66-68; Sturlese, *Bibliografia*, p. xxxviii; G. Aquilecchia, *Lo stampatore londinese di Giordano Bruno e altre note per l'edizione della Cena*, cit., p. 174, con la descrizione della copia conservata oggi dalla British Library; S. Bassi, *Editoria e filosofia nella seconda metà del '500: Giordano Bruno e i tipografi londinesi*, cit., pp. 455-456; ed infine *Giordano Bruno 1548-1600*, cit., pp. 100-101, per quanto riguarda l'esemplare posseduto dalla Biblioteca Braidense di Milano. Giustamente si chiedeva Limentani, nell'articolo sopra citato, p. 35, «se si dia frequente il caso d'un'opera, o gruppo di opere, a stampa, di cui a mala pena si riesce a trovare due copie, in tutto identiche tra loro».

31. F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, cit., p. 66. Il volume casanatense doveva, poi, essere privo delle tavole raffiguranti i sigilli, la cui presenza sarebbe stata con ogni probabilità segnalata da Audiffredi con l'abituale espressione «cum figuribus». Tale assenza appare, inoltre, confermata dal prezzo di 80 baiocchi, somma inferiore a quella necessaria all'acquisto dell'esemplare dell'*Artificium perorandi* (cfr. *supra*, note 6 e 8). Per quanto riguarda la prima emissione della *Explicatio triginta sigillorum*, sono solo cinque le copie finora individuate, e attualmente conservate presso la Sächsische Landesbibliothek di Dresda (xPhilos.B 532; cfr. R. Sturlese, *Bibliografia*, p. 41, n. 11); la Biblioteca Nazionale di Firenze (Guicc.2.4².61; ivi, p. 41, n. 13); la John Rylands University Library di Cambridge (16415; ivi, p. 41, n. 22); la Bibliothèque nationale de France (Rès.p.R.746; ivi, p. 42, n. 31); ed infine la Bibliothèque de l'Institut catholique di Parigi (156.770; ivi, p. 42, n. 34). Sia l'esemplare della Nazionale di Firenze che quello della Bibliothèque de France sono compresi in volumi la cui composizione corrisponde esattamente a quello già posseduto dalla Casanatense.

PAOLO PONZIO

UN QUARTO MANOSCRITTO DEL CAMPANELLIANO *COMPENDIUM PHYSIOLOGIAE*

Nel secondo volume dell'*Iter Italicum*, Paul Oskar Kristeller segnalava la presenza, nel fondo dei manoscritti della Biblioteca Comunale di Palermo, di un esemplare della *Physiologia* campanelliana, dandone la seguente notizia: «Campanella, epilogismus physiologiae» (cfr. *Iter*, vol. II, p. 25a). Pur trattandosi, evidentemente, di un'opera di filosofia naturale, la scarna descrizione fornita dal Kristeller non specificava a quale opera campanelliana, in particolare, si volesse alludere.

Come è noto, l'opera fisiologica campanelliana comprende una serie molto variegata di testi e compendi, alcuni dei quali perduti, composti durante tutto l'arco della vita del filosofo di Stilo (per una cronologia si rimanda al *Syntagma*, pp. 17-32 e alla *Introduzione al Compendio di filosofia della natura*, a cura di G. Ernst e P. Ponzio, Rusconi, Milano 1999, pp. 5-8). Insieme ai lavori maggiori sulla filosofia naturale, quali l'*Epilogo magno* e la *Physiologia epilogistica* con le annesse *Quaestiones physiologicae*, un posto di rilievo occupa una terza opera scritta intorno al 1620, il *Compendium physiologiae*, che costituisce un'elegante sintesi del pensiero fisiologico maturo di Campanella. Di quest'opera sin'ora erano noti tre esemplari manoscritti (cfr. la *Nota* al testo del *Compendio*, cit., pp. 29-33), due dei quali conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana (codice Barberiniano lat. 217, sigla B e codice Ottoboniano lat. 791, sigla O), mentre il terzo è conservato a Parigi nella Bibliothèque Nationale de France (ms. lat. 13970, sigla P). A questi tre manoscritti è ora possibile aggiungerne un quarto, presente appunto nel fondo manoscritti della Biblioteca Comunale di Palermo (codice 2 Qq D 21, sigla Pa).

Il codice palermitano si configura come una copia settecentesca di uno degli esemplari citati. È inserito all'interno di un volumetto cartaceo del XVIII secolo, di cc. 81, più 2 cc. di guardia all'inizio e una alla fine, misuranti mm. 198x132, rilegato in tela color marrone del sec. XX con testo rifilato. Il codice comprende tre opere, di cui solo la terza è campanelliana. I primi due testi sono il *Tractatulus perutilis ad convincendum Iudaeos de errore quem habent de Messia adhuc venturo, ac de eorum observantia legis mosaicae; titulus cuiusdam Epistolae quam scripsit magister Samuel Israelita, oriundus de civitate regis Marochii ad Rabbi Isaac magistrum sinagogae, quae est in Subulmetta in regno praedicto*, di cc. 22, e un commento, scritto da Antonio Pedullo, alla terza parte della *Summa theologiae* riguardante il problema dell'Incarnazione, intitolato *In tertiam partem D. Thomae, de altissimo Incarnationis mysterio, disputationes*, di cc. 21.

Nel volume *I manoscritti della Biblioteca comunale di Palermo*, a cura di E.

Stinco e G. Di Marzo (cfr. in particolare il vol. II, p. I, Palermo 1934, p. 112), l'opera campanelliana viene così segnalata: «*Thomae Campanellae, Epilogismus Physiologiae*, carte 34». Stinco e Di Marzo pensano si tratti (ed è da questa fonte che Kristeller trae le sue notizie) di un estratto della prima parte della *Physiologia epilogistica* pubblicata a Francoforte nel 1623 ad opera di Tobia Adami. A tali sintetiche indicazioni ci sembra importante aggiungere alcuni elementi riguardanti in primo luogo la datazione e il possessore del codice palermitano, che si possono desumere dall'ultima carta (c. 35 n.n.), che, dopo un indice generale delle tre opere, riporta la seguente annotazione: «Ad usum D. Michaelis Scavo. Anno Domini 1719». Tale nota è identificativa non solo della data del manoscritto, ma anche del suo possessore, Michele Scavo, che, a conclusione del trattato campanelliano, appone di propria mano un indice dei capitoletti del *Compendium*, specificando anche la data nella quale probabilmente è stata operata l'aggiunta, vale a dire il 1722.

Le notizie biografiche riguardanti Michele Scavo (cfr. il *Dizionario dei Siciliani illustri*, ed. F. Ciuni, Palermo 1939, p. 409) se non dicono nulla rispetto all'interesse per la filosofia e l'opera campanelliana, rivelano una interessante e versatile personalità ecclesiastica. La sua vicenda biografica si svolge prevalentemente a Palermo, città nella quale nasce nel 1705 e muore nel 1771. La sua attività principale di prelado e inquisitore provinciale viene interrotta soltanto per tre anni, allorquando, nominato consultore di Giovanni Ventimiglia, primo Presidente della giunta di Sicilia, si reca più volte a Napoli per adempiere ad alcune specifiche funzioni. Tra i suoi incarichi ecclesiastici occorre menzionare la nomina nel 1740 a canonico del Duomo di Palermo e quella a Vescovo di Mazara nel 1766. Sepolto nella chiesa di San Giuliano, la sua tomba – opera del Marabiti – viene poi trasportata nel 1875 nel Pantheon siciliano di San Domenico. Tra le sue opere, alcune delle quali conservate manoscritte nella Biblioteca Comunale di Palermo, ricordiamo la *Dissertatio historico-dogmatica de subiectione Siciliae Patriarchae romano* (Palermo 1735) e la *Dissertazione storico-dogmatica della patria, santità e dottrina del pontefice S. Agatone* (Palermo 1751).

Da un esame comparato dei codici conosciuti con la copia palermitana, si deduce quanto segue: la copia Pa, per struttura e varianti, sicuramente non deriva da P, ma risulta invece analoga ai codici vaticani B e O, presentando le varianti comuni di questi rispetto a P (cfr. per esempio, al cap. V, l'anticipazione del punto 5 al punto 3: ed. cit., p. 44). In modo più specifico, Pa si configura come una copia di O e non di B, per diversi elementi significativi. In primo luogo, il titolo di Pa è identico a quello di O e non a quello di B, che invece riporta la dizione «*Physiologiae Epilogus*» (sic). In secondo luogo, tutte le omissioni di O rispetto a B e a P sono proprie anche di Pa (cfr. ad es. le omissioni presenti nel cap. VIII, ed. cit., p. 52). In terzo luogo le varianti di O sono sempre riportate anche in Pa. Significativi i passi del cap. X in cui sono riportati i nomi dei pianeti e in cui si elencano i

segni astrologici: nel caso dei pianeti, O, P e Pa riportano, a differenza di B, solo i segni astrologici senza indicare i nomi dei pianeti; nel secondo caso, invece, e cioè nell'elencare i segni astrologici con i relativi nomi, la consonanza è tra B e O rispetto a P, che riporta solo i segni, ed anche in questo caso Pa segue fedelmente la lezione di O, riportando segni e nomi: cfr. *Compendio*, ed. cit., p. 60. Infine, ogni volta che le lezioni di B e O differiscono, Pa segue fedelmente la lezione di O e non quella di B (cfr. la variante *f* nel XV cap., ed. cit., p. 78, o quella *h* del cap. XX, ed. cit., p. 90), confermandosi così come una copia derivata da O.

LE ULTIME PAGINE BRUNIANE
DI FELICE TOCCO

Alcuni saggi compresi nella recente silloge *Brunus redivivus*, curata da Eugenio Canone, hanno fornito ampi ragguagli sui manoscritti bruniani di due interpreti classici dell'Ottocento, Bertrando Spaventa e Francesco Fiorentino¹. Molto meno si sa invece di inediti del terzo grande 'brunista' – terzo s'intende solo dal punto di vista cronologico – che fu allievo di entrambi, Felice Tocco. Il regesto delle sue carte, che si trovano a Firenze presso la biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia, è stato pubblicato dieci anni fa da Anna Olivieri, la quale, nel descriverle, notava in particolare che pur non mancando manoscritti su Bruno, «non sono presenti, in realtà, materiali cospicui o di particolare rilievo, come invece ci si attenderebbe conoscendo la produzione edita e gli interessi di Tocco, a partire dalla famosa conferenza tenuta al Circolo Filologico di Firenze nel 1886»².

L'esiguità degli inediti bruniani nel fondo fiorentino, in effetti, salta agli occhi: qualche appunto e sommario di lezioni, alcuni fascicoli con trascrizioni e annotazioni da opere latine e poco altro, tra cui un breve manoscritto «più ordinato» – apparentemente l'unico testo di una certa organicità – del quale si dirà di seguito³. È una lacuna poco spiegabile se si pensa all'enorme attività filologica e critica di Tocco sull'argomento: è difficile supporre che essa abbia lasciato tracce così modeste. Probabilmente le

1. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di E. Canone, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998; M. Rascaglia, *Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*, pp. 105-190 (cfr. inoltre B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a cura di M. Rascaglia e A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2000); F. Cacciapuoti, *Bruno nelle ricerche sul Rinascimento di Francesco Fiorentino*, ivi, pp. 191-230.

2. A. Olivieri, *Felice Tocco. Le carte e i manoscritti della biblioteca della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze*, Olschki, Firenze 1991, p. 35; Ead., *Filosofia e cultura nei manoscritti di Felice Tocco*, «Annali del Dipartimento di filosofia» (Firenze), VI (1990), pp. 139-183: 169-170. Sulla saggistica bruniana di Tocco si vedano: L. Malusa, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento. I. Tra positivismo e neokantismo*, Marzorati, Milano 1977, pp. 329-362; M. Ferrari, *I dati dell'esperienza. Il neokantismo di Felice Tocco nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Olschki, Firenze 1990, pp. 326 ss.

3. I fascicoli con le trascrizioni sono segnati CM. 18 e 19, «Appunti vari». I *Marginalia* di Tocco all'edizione Lagarde dei dialoghi da lui posseduta (ora a Trieste), sono stati utilizzati nell'edizione di G. Bruno, *Eroici furori*, introduzione di M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari 1995; cfr. anche S. Bassi, *L'officina del*

carte donate alla facoltà fiorentina dal figlio di Tocco, Roberto, nel 1947, sono solo una parte del lascito manoscritto, che dopo un primo rilevante danno durante la guerra (quando andò completamente distrutto l'epistolario) non si può escludere abbia subito ulteriori dispersioni (rammentiamo naturalmente anche l'alluvione del 1966). Bisogna ricordare peraltro che sebbene Tocco abbia continuato anche in seguito a redigere contributi minori sul Nolano, la sua produzione principale è tutta compresa nel periodo tra il 1886 e il 1892, e che sul piano dell'attività accademica e didattica egli tornò raramente – e solo per inciso – su Bruno, come mostrano i registri con gli argomenti dei corsi di storia della filosofia tenuti tra il 1892-1893 e il 1909-1910. C'è tuttavia un'eccezione, le nove lezioni comprese nel corso dell'anno 1906-1907, dettate tra il 4 marzo e il 22 aprile 1907, delle quali sono rimasti gli argomenti, che vale la pena riprodurre:

1. Oppositori di Aristotele. G. Bruno. Sua vita fino alla professura di Tolosa.
2. Il Bruno a Parigi. Le prime pubblicazioni latine. Viaggio a Londra. Nuove pubblicazioni latine ed opere italiane.
3. Nuovo soggiorno parigino. Articoli adversus Peripateticos. Il Bruno a Marburg e Vittenberga. La pubblicazione vittemberghese e l'Oratio valedictoria.
4. Da Vittemberga a Praga, da Praga a Helmstädt. Da Helmstädt a Francoforte e Zurigo. Ritorno in Italia. Processo veneto.
5. Il processo di Roma. La condanna e l'esecuzione. Filosofia del Bruno. La fase neoplatonica.
6. Critica dell'Intyre. La fase neoplatonica non può negarsi se non da chi trascura a torto il *De umbris* e il *Sigillus sigillorum*.
7. La seconda fase della filosofia bruniana. La difesa del Copernico e la dottrina degli innumerevoli mondi.
8. L'infinità dello Spazio contro Aristotele. La dottrina degli elementi. Fuoco e anima del mondo. Passaggio alla terza fase. *De triplici minimo*.
9. Terza fase della speculazione bruniana. Importanza del Bruno nella storia della filosofia. Carattere e opposti indirizzi della filosofia moderna⁴.

L'accenno al volume di John Lewis McIntyre (*Giordano Bruno*, MacMillan & Co., London 1903) offre forse uno spunto per comprendere le motivazioni che spinsero Tocco a tornare su Bruno in un corso universitario. Va inoltre rammentato che all'inizio del 1907 uscì il primo volume dei *Dialoghi italiani* curati da Giovanni Gentile, un avvenimento editoriale – la

filosofo. Tocco e l'edizione delle opere di Bruno, «Rinascimento», s. II, XXXIV (1994), pp. 389-401.

4. Ms. CG, 24, Q. Fasc. XV (cfr. A. Olivieri, *op. cit.*, p. 249: per l'intero registro dei corsi cfr., *ivi*, pp. 218-256).

prima edizione italiana delle opere filosofiche – che ha certamente ravvivato l'attenzione degli studiosi. Del 20 marzo dello stesso anno è la conferenza gentiliana su *Giordano Bruno nella storia della cultura*, letta a Palermo e subito edita per i tipi di Sandron.

Dalla primavera del 1905 nel carteggio fra Tocco e Gentile, suo allievo qualche anno prima a Firenze, gli accenni a problemi bruniani si fanno molto frequenti: Gentile stava cominciando a progettare le sue edizioni dei *Dialoghi* e si rivolgeva perciò spesso a Tocco per ottenere volumi e informazioni⁵. Non è un caso che Tocco solleciti subito un giudizio sul McIntyre, le cui riserve sull'interpretazione delle 'fasi' del pensiero di Bruno lo avevano colpito: «Ha visto» – chiede subito, il 9 aprile 1905 – «il libro del Lewis M'Intire? Che valore ha questa nuova esposizione della vita e delle opere del Bruno?». E di nuovo, dopo la recensione gentiliana del volume:

Nella vostra recensione del libro dell'Intyre avete lasciata da parte l'esposizione delle dottrine del Bruno, dove egli a differenza dell'Höfdding e del Vorländer, dissentendo da me, nulla vuole saperne, come non ne voleva neanche l'amico Masci, dei tre periodi o fasi, da me rilevate, nel Filosofare Bruniano. Credete che egli abbia ragione o torto?»⁶

Alla replica di Gentile, Tocco torna sull'argomento:

Peccato che lo spazio vi mancasse. Le osservazioni vostre sono giustissime. L'autore inglese crede di dissentire da me (*contrast*), ma in fondo ripete quel che ho detto io, che cioè nel suo eclettismo Bruno accoglieva e conciliava sistemi ben ripugnanti fra loro, e smussandone gli angoli poteva ben passare dall'uno all'altro senza avvertire la mutazione. E che mutazione ci sia stata l'Intyre stesso lo riconosce, sicché i cenni atomistici, che si leggono nelle opere italiane e nell'*Acrotismus* non debbono avere lo stesso valore delle costruzioni del *De Minimo*⁷. Il Vorländer è autore di una storia della Filosofia in due volumi... Temo però che egli attinga le sue informazioni

5. Le lettere di Tocco sono conservate presso l'Archivio della Fondazione Giovanni Gentile di Roma, che ne ha cortesemente concesso la consultazione.

6. Lettera del 5 dicembre 1905. La recensione di Gentile al McIntyre era apparsa su «La Critica», III (1905), pp. 523-530 (rist. subito dopo in appendice a G. Gentile, *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Sandron, Milano-Palermo-Napoli 1907, pp. 125-146). Come è noto Gentile esprimerà poi pubblicamente il suo dissenso sulla teoria di Tocco relativa alle 'fasi' del pensiero bruniano alcuni anni dopo («La Critica», X (1912), pp. 281-291), ma nella recensione del McIntyre – il cui volume era peraltro giudicato «eccellente» – si era limitato a discutere quasi esclusivamente lacune e imprecisioni della ricostruzione della vita di Bruno. Sul complesso e «tormentato» rapporto tra Gentile e Tocco cfr. ancora M. Ferrari, *op. cit.*, pp. 422 ss.

7. J. L. McIntyre, *op. cit.*, p. 225: «It is hardly possible to find any very marked

all'Höfdding e non agli scritti originali, perché non dice altro se non questo: «Unsere Darstellung übergeht das erste der drei nach den Untersuchungen des italienischen Brunoforschers Tocco (1889) in Brunos Entwicklung zu unterscheidenden Stadien etc.»⁸.

Nella chiusa della stessa lettera c'è un primo cenno ad una vaga idea di riprendere i lavori bruniani («Pur troppo io non ho se non una copia sola [dei volumi delle opere latine di Bruno curati, in parte, dallo stesso Tocco], tutta annotata da me per il caso che mi decida a ritrattare la quistione Bruniana»)⁹.

Alla fine dell'anno seguente, con l'apparizione del primo volume delle opere italiane di Bruno curate da Gentile, il dialogo s'infittisce. Tocco rimane colpito dalla qualità dell'edizione laterziana di quelle «opere di cui molti parlano ma si guardano bene dal prenderle in mano»¹⁰, e annuncia subito una disamina del lavoro, che giudica in modo lusinghiero, dilungandosi su osservazioni puntuali (alcune delle quali ripetute poi nelle minuziose recensioni dedicate alle edizioni gentiliane sul «Marzocco»):

Parmi che Ella abbia fatto molto bene a tenere una via di mezzo tra l'edizione del Wagner, ove le correzioni, non sempre giustificate anzi talvolta false, abbondano, e l'edizione del Lagarde, dove anche le correzioni più evidenti non sono accolte per falso scrupolo e la punteggiatura e la grafia dell'edizione principe è conservata per la disperazione del lettore moderno. Ella dunque ha fatto benissimo a darci una edizione leggibile, ma forse in qualche punto, come quello che mi cade ora sott'occhio, la correzione sarebbe stata meglio metterla in nota non nel testo. Accenno al verso dei *Distica Catonis* dove lei restituisce il primo verso secondo l'ed. Baerhens. Chi sa se il Bruno non ha creduto di dover correggere quell'*incensu*, evidentemente errato. E certo la correzione *sensu* era meno lontana dal codice dell'*in adversis* che vorrebbe sostituirgli il Baehrens. Nella nota a p. 18 v'è una piccola inesattezza. L'*Explicatio triginta Sigillorum* non è nel vol. II pars I, ma nel vol. II pars II, ed io ben mi ricordo che quell'operetta ci dette molto filo da torcere, né abbiamo potuto risolvere tutti i problemi, che ci presentava. Ma queste sono inezie. L'interessante è che si sia final-

development between the London and the Frankfort periods. There is elaboration and completion rather than development in any definite direction (Contrast Tocco, *Opere latine di G. B.*, part 5)».

8. Lettera del 14 dicembre 1905 (cfr. K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Dürr, Leipzig 1903, II, p. 13; H. Höfdding, *Geschichte der neueren Philosophie*, Reissland, Leipzig 1895, I, pp. 141 ss.).

9. La copia in questione delle opere latine non compare né nel catalogo, né nell'inventario della Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia di Firenze: dove si trova invece un esemplare (vol. I. parte IV, e ss.) appartenuto a Girolamo Vitelli (segnato R. 144) con qualche postilla e correzione.

10. *Le opere italiane di G. Bruno*, «Il Marzocco», XII (1907), n. 9.

mente fatta anche una edizione delle opere italiane con metodo eccellente¹¹.

Pochi giorni dopo la prima lezione su Bruno del corso del 1906-1907, l'attenzione di Tocco sui particolari è ovviamente più diretta, e contiene ancora ragguagli a Gentile su dettagli della biografia di Bruno e, non a caso, un giudizio sulla *Vita* di Domenico Berti, evidentemente ripresa in mano per fini didattici:

Tutto quello che avrei dovuto dire io in aggiunta al *Nuovo documento ecc.*¹² è che il Sacerdote crede ravvisare nel famoso predicatore Ebreo, il convertito Andrea de Monte, del quale egli fa cenno sugli Atti dell'Accademia dei Lincei anno CCXXXIX 1892 p. 181. Anche il Montaigne nel suo *Viaggio in Italia del 1851* chiama questo neofita *forte fameus docteur*¹³. Ma ora non ho tempo di tornare sull'argomento. Se volesse occuparsene lei, sarebbe tanto di guadagnato. Dimani chiederò all'Olschki che gli mandi una copia della Rivista, dove è inserito il mio articolo sul nuovo autografo¹⁴. L'autografo è in tutto somigliante a quello già pubblicato dal Sigwart *Salomon et Pythagoras ecc.*¹⁵; salvo che l'autografo presente non è in album ma sopra il verso di una xilografia rappresentante la sortita dei Romani da Roma¹⁶, assediata da Annibale. E la data non è mutila come nell'altro autografo, ma completa. Il carattere è il medesimo e l'autenticità non dubbia, ma nulla di nuovo aggiunge a quel che si sapeva.

Spero che Ella andrà in fondo alla quistione degli accenni rilevati dal

11. Lettera dell'8 dicembre 1906. Anche sul secondo volume uscito l'anno successivo il giudizio è immutato: «Grazie del nuovo volume, che a parer mio non lascia nulla a desiderare e per i riscontri e per le spiegazioni dei luoghi più difficili. La interpretazione che lo Spampanato ha potuto dare delle coincidenze rilevate dal Fiorentino, è felice ed esauriente» (lettera del 4 aprile 1908). Le recensioni apparvero su «Il Marzocco», nel cit. n. del 1907 e nel n. 27 del 1908.

12. F. Tocco, *Di un nuovo documento su Giordano Bruno*, «Nuova Antologia» (1902), n. 737, pp. 86-97, dove Tocco aveva identificato invece il predicatore con Leone Ebreo; ipotesi questa già definita «arrischiata» da Gentile, «La Critica», II (1904), p. 314. Nella lettera del 21 aprile 1905 Tocco aveva scritto: «Forse sul nuovo documento dovrò tornare fra non molto; perché finalmente ho saputo chi era il famoso predicatore ebreo, che mi dette tanto filo da torcere»; cfr. poi la recensione di Tocco al *Candelaio* nell'edizione Spampanato, «Il Marzocco», XIV (1909), n. 45.

13. G. Sacerdote, *I codici ebraici della Pia Casa de' Neofiti in Roma*, «Atti della Reale Accademia dei Lincei», s. 4, CCLXXXIX (1892), Classe di scienze morali, storiche e filologiche, X, pp. 158-194.

14. F. Tocco, *Un nuovo autografo di Giordano Bruno*, «La Bibliofilia», VIII (1906-1907), pp. 342-345.

15. C. Sigwart, *Kleine Schriften*, Mohr, Freiburg i.B. 1881, I, pp. 293-294.

16. Svista per «Nola».

Fiorentino nello *Spaccio*. Le critiche del Berti nella 2^a ediz. della *Vita* danno da pensare, ma parmi impossibile che si tratti di un'altra famiglia Bruno, quando i riscontri di nomi sono così numerosi¹⁷. Che Fiorentino abbia preso abbaglio non par dubbio, perché l'informatore del Berti sarà stato l'istesso Capasso; ma negare addirittura le induzioni che egli avea ricavato da appunti, poniamo anche inesatti, mi pare correre troppo. Forse a lei riuscirà di dipanare l'arruffata matassa. Il Berti parla come un oracolo, ed anche nelle cose evidenti non ammette di avere sbagliato, come seguita sempre a citare il *De Monade* quando si tratta di luoghi del *De Immenso*. Seguendo a citare la paginatura del Gfrörer avrà così il doppio vantaggio di passare sotto silenzio l'edizione del Fiorentino e di continuare a nascondere i granchi presi¹⁸.

Questo fitto dialogo si avvia alla conclusione il 17 maggio 1907, quando Tocco può infine leggere la conferenza palermitana di Gentile su Bruno: della quale, evidentemente, non poteva che rallegrarsi, dato che Gentile faceva sue le tesi principali di Tocco, quelle sul rapporto tra Bruno la religione e il cristianesimo – un punto cioè che al professore calabrese stava molto a cuore –, dichiarando che in esse la questione era stata affrontata nei suoi «veri termini»¹⁹. Le poche riserve non sono affatto decisive:

Grazie della nuova pubblicazione, che finora non ho avuto tempo se non di leggere a spizzico un tanto che mi basti di rilevare tra noi un accordo quasi completo. Anche dove pare, come nella nota 2 di p. 85, che ci sia qualche divergenza, forse dopo un esame più minuto, ci sarà facile di eliminarla. A me pare che un resto di trascendenza c'è sempre, anche nelle ultime opere, che in questo vanno pienamente d'accordo con la confessione veneta e ne mostrano la schiettezza. Ma solo notavo che in qualche luogo della *Statua*, come in altri delle opere italiane si batte talmente sul-

17. D. Berti, *Giordano Bruno da Nola. La sua vita e la sua dottrina. Nuova edizione riveduta e notabilmente accresciuta*, Paravia, Torino 1889, pp. 25-27, 250 ss., 368-372 (cfr. anche l'esemplare appartenuto a Tocco, postillato); F. Fiorentino, *La fanciullezza di Giordano Bruno*, «Giornale napoletano della domenica», I (1882), n. 5; Id., *Un dialogo di Giordano Bruno*, ivi, I (1882), n. 20. Tocco aveva tentato di risolvere il problema della ricostruzione della famiglia Bruno, affidando ad un amico, lo storico Raffaele Biamonte (1848-1933), la revisione delle liste dei *fuochi* di Nola che erano state al centro della polemica Fiorentino-Berti (cfr. le lettere di R. Biamonte – e non U. Buomonte, come legge la Olivieri –, non datate, nelle carte Tocco, CM 18, 19).

18. Lettera del 10 (o 16) marzo 1907.

19. G. Gentile, *Giordano Bruno nella storia della cultura*, cit., p. 282; il tema della 'religione' di Bruno era stato al centro del primo importante testo di Tocco (*Giordano Bruno. Conferenza tenuta nel Circolo filologico di Firenze*, Succ. Le Monnier, Firenze 1886: sul quale cfr. anche M. Ferrari, *Lettere di Felice Tocco a Carlo Cantoni*, «Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'», XLVIII (1983), pp. 185 ss.).

l'immanenza, che se si stesse a quei soli luoghi, la trascendenza dovrebbe essere del tutto eliminata. E in questo, mi sembra, possiamo essere tutti d'accordo, e lo Spaventa non avea detto altrimenti prima di noi.

Ciò che più interessa qui, è comunque la chiusa della lettera, ove Tocco annuncia:

Non appena mi sarò sbrigato delle fatiche dell'insegnamento, che quest'anno si sono raddoppiate, mi metterò a raccogliere gli scritti Kantiani e a scrivere la monografia sul Bruno.

Una «monografia» su Bruno era dunque già in cantiere nella mente di Tocco: si tratta certamente del volume che avrebbe dovuto uscire presso l'editore Sandron di Palermo, nella progettata collana di 'alta divulgazione' filosofica «I grandi pensatori», del quale – così come degli *Studi kantiani* – si fa in certo modo evidentemente patrocinatore lo stesso Gentile. Senonché, mentre nel successivo scambio epistolare tra Tocco e Gentile si continuerà a parlare del progetto kantiano, sull'argomento Bruno cade il silenzio: il volume di Tocco, del resto, non sarà il solo, tra quelli previsti nella collana, a non vedere la luce. La morte lo colse infatti nel 1911, prima che egli potesse dar mano all'opera²⁰.

Ciò non toglie che in un momento imprecisato, certo dopo l'estate del 1909 (vedremo più avanti perché), egli avesse cominciato effettivamente a stenderla. Sembra infatti molto probabile che l'inedito cui s'è accennato sopra, e che la Olivieri, stralciandone qualche breve passo, descrive come «un manoscritto piuttosto ordinato in cui si tratteggiano in maniera chiara, puntuale, ma anche per alcuni versi scolastica, la vita e le opere del filosofo»²¹, non sia che la parte iniziale della monografia commissionata da Sandron. La generica definizione dell'inedito data dalla curatrice del regesto («per alcuni versi scolastico») indurrebbe il lettore a pensare alla stesura di una lezione o qualcosa di simile, difficilmente collocabile nel corso della lunga attività didattica di Tocco. In realtà la datazione e il contenuto del lavoro non lasciano adito a dubbi: il termine *post quem* della stesura è dato non solo dalla ripresa quasi letterale dell'argomento delle prime due le-

20. Gli *Studi kantiani* usciranno solo nel 1909, dopo ripensamenti sull'assetto del volume e lunghi rinvii, cfr. M. Ferrari, *op. cit.*, p. 434. Tra il 1911 e il 1918 la collana annovera in tutto 10 titoli: cfr. *Catalogo delle pubblicazioni del periodo comprendente l'attività di Remo Sandron (dal 1873 al 1925) e quella dei suoi eredi fino al 1943*, Sandron, Firenze 1997, pp. 59-60. Il piano editoriale originario si legge in «Nuovi doveri», II (1908), n. 21 del 15 febbraio, p. 16; la collana intendeva rispondere al «bisogno filosofico» diffuso, fuori dei «*sancta sanctorum* delle cattedre ufficiali» (sulla collaborazione di Gentile cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995, p. 132).

21. A. Olivieri, *op. cit.*, pp. 35, 461-463 (ms. CG, 25).

zioni del corso del 1906-1907, ma anche da numerosi riferimenti interni. Anche il contenuto e il taglio del manoscritto è qualcosa di meno generico di un lavoro «scolastico» di incerta destinazione. Già la prosa fluida (con poche correzioni) e la presenza di regolari note a piè di pagina fanno intendere che si tratta del frammento di un'opera strutturata e destinata alla pubblicazione: è infatti un mazzetto di 74 carte numerate, di piccolo formato, intitolato «G. Bruno» e suddiviso in due «capitoli» («Capitolo primo. Patria e famiglia», «Capitolo secondo. Da Parigi a Londra, e da Londra a Parigi»), termine che l'autore difficilmente avrebbe usato se si fosse trattato di semplici appunti, di una lezione, conferenza o qualcosa del genere.

Contrariamente a quanto aveva scritto a Gentile, non sembra che Tocco abbia cominciato presto a redigere i due capitoli in questione: il materiale relativo al libro kantiano fu infatti spedito a Sandron già nel giugno del 1907, come si evince dalla lettera a Gentile del 30 giugno 1908. È probabile invece che ne abbia rinviato la stesura in seguito al trascinarsi della pubblicazione degli *Studi kantiani* (che lo irritò notevolmente e che lo indusse anche a minacciare il ritiro del manoscritto)²², e che l'abbia intrapresa solo dopo l'estate del 1909. Che sia così lo attestano i riferimenti, nel manoscritto, alle ricerche di Spampanato e di Gentile, e in particolare a due dettagli biografici relativi alla identità del padre di Bruno, Giovanni, e della «Signora Morgana B.» cui è dedicato il *Candelaio*. A proposito del primo Tocco precisa che Giovanni Bruno «era soldato a servizio di Spagna nella compagnia di nobili napoletani, non nobile anche lui, non avendo potuto conseguire mai un grado superiore all'alfiere, ma certo non disagiato; perché milite a cavallo, qualche cosa di suo dovea possedere per intraprendere un costoso servizio». Questi particolari, che smentiscono in parte quanto Tocco aveva creduto in precedenza sulla collocazione sociale 'plebea' o comunque non «nobiliare» della famiglia dei Bruno, derivano naturalmente dalle ricerche dello Spampanato, e in particolare dai dettagli resi noti nell'edizione del *Candelaio* nel 1909²³. Anche relativamente all'identificazione di «Morgana» con Morgana Savolino, cugina di Bruno, Tocco dipende dalla suggestiva ipotesi avanzata da Spampanato (successivamente smentita nella *Vita di Giordano Bruno* del 1921)²⁴.

Entrambe le tesi sono riprese da Tocco e discusse nella recensione del *Candelaio* apparsa sul «Marzocco» nel novembre 1909, insieme alla quale dunque, il manoscritto CM, 25 è l'ultimo lavoro bruniano di Tocco in assoluto, anche se è allo stato attuale difficile far congetture sul perché dell'interruzione del volume al 2° capitolo (che si arresta all'encomio di Elisa-

22. Cfr. la lettera a Gentile del 3 dicembre 1908.

23. CM, 25, c. 5. Cfr. F. Tocco, *Giordano Bruno. Conferenza*, cit., p. 10 («nacque povero» etc.); Id., in «Il Marzocco», XIII (1908), n. 27, cit.

24. CM, 25, c. 38; V. Spampanato, *Introduzione* a G. Bruno, *Il Candelaio*, cit., pp. XXII-XXVI.

betta I nei *Furori*): se dovuta alla repentina scomparsa o a qualche altro motivo.

La circostanza che i due capitoli superstiti siano solo frammenti della parte iniziale dedicata alla vita di Bruno ne riduce naturalmente l'interesse, anche se, come si è visto sopra, la costante attenzione erudita di Tocco a problemi testuali e biografici – ancora nel primo decennio del Novecento – ne fa qualcosa di più dell'ennesima compilazione di cui è costellata la bibliografia bruniana dopo il volume del Berti. La sicurezza con cui Tocco padroneggiava l'argomento, l'aggiornamento costante e preciso, le sue stesse ricerche minute sugli autografi, pubblicate tra il 1902 e il 1906, il senso critico con cui continuava a discutere la letteratura secondaria, fanno rimpiangere che la messa a punto di un simile specialista non sia giunta a compimento, pur se si trattava di un lavoro di sintesi e non di ricerca pura. Tanto più che proprio le ultime monografie bruniane, come quella del McIntyre (lo aveva dimostrato Gentile), apparivano singolarmente sbrigative, disattente e poco informate in materia, confermando il giudizio che darà Spampanato nel 1921 sulla pochezza e scarsa originalità dei biografici di Bruno nei decenni che seguirono i lavori di Berti e di Sigwart²⁵.

Difficilmente è pensabile, infine, che il testo integrale del volume avrebbe apportato significative novità all'interpretazione del pensiero del Nolano, anche se e da ritenere che l'abito – costante in Tocco – di saper rimettere in discussione i propri punti di vista alla luce di nuovi documenti (opportunamente sottolineato da Simonetta Bassi), non sarebbe venuto meno anche in questo lavoro senile²⁶, del quale si apprezza comunque la fluidità e l'abilità nel compendiare in pochi tratti la vicenda bruniana (o almeno i suoi esordi), e la capacità di intesserla di succose citazioni.

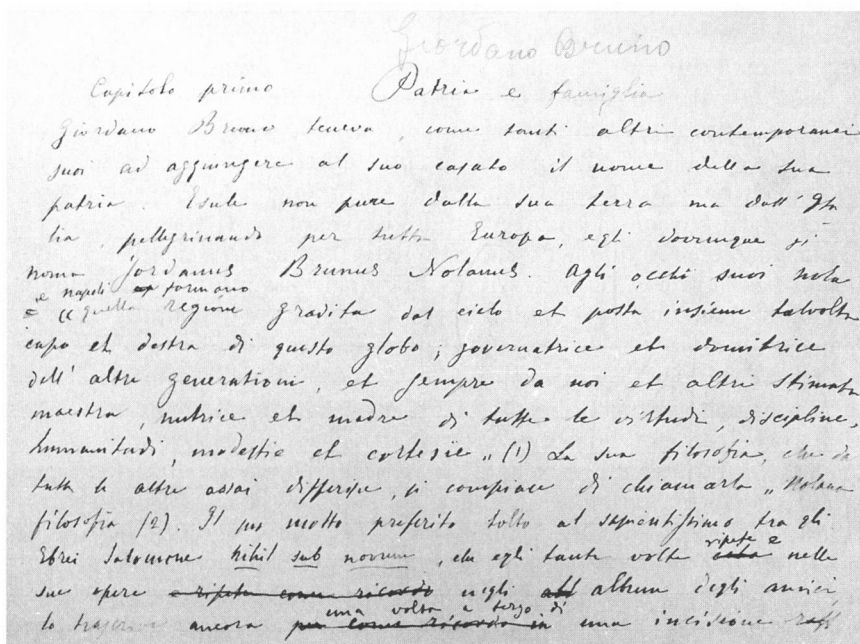
Qualche durezza non vi manca. Così a proposito delle opere lulliane e mnemotecniche è ripetuto, senza alcun ripensamento, il giudizio assai restrittivo che connota tutta la produzione di Tocco: se ne sottolinea ancora una volta stancamente l'oscurità (il *De umbris* è definito un «trattato in gran parte avvolto in una nube simbolica, talché solo chi ne avesse la chiave dalla viva voce del trattatista, potrebbe penetrarne il significato») e se ne contesta il «mistero» e la sopravvalutazione («più del dovere») da parte di Bruno (e il *De compendiosa architectura* è detto senz'altro «un libercolo») ²⁷. Ben diversamente, come è ovvio, sono considerate le opere italiane «che per vastità di vedute si levano tanto al di sopra degli imperfetti saggi del *De Umbris* e del *Sigillus sigillorum*», pur se Bruno non ha «la sobrietà, la compostezza e l'efficacia del Galileo»: e tuttavia per l'«arditezza delle vedute» – della cui coscienza è testimone la scelta innovativa della lingua volgare – «per grandiosità d'immagini, per impeto speculativo il Bruno non ha com-

25. Spampanato, *Vita*, pp. xxx ss.

26. *Art. cit.*, p. 397.

27. CM, 25, cc. 30-33.

petitori, e qualcuna delle sue pagine si può dire la migliore che vanti la nostra letteratura filosofica»²⁸. Nemmeno del *Candelaio* si porta però gran giudizio, come di opera carente infine di «vis comica», talora stucchevole, che «ottiene l'effetto opposto all'intendimento suo» (per affidare la critica dei «pedanti» ai «furfanti»), e che darebbe di Bruno «un ritratto, che pur troppo i fatti posteriori non smentiscono»²⁹. C'è, così, qualcosa di moralistico e di non mediato nella valutazione del rapporto di Bruno con la società del suo tempo: «derisa e sbeffeggiata», ma senza una «parola severa per condannarla». Il «trionfo dei furfanti par che lo lasci indifferente», conclude Tocco, «avvezzi, come eravamo da un pezzo, a portare le somme d'un governo lontano ed obbrobrioso, finivamo per non sentirne il peso, ed anche le menti più alte e disdegnose come quella del Bruno, non sanno levare un grido contro il ludibrio del loro paese».



Prima pagina di Felice Tocco, *Giordano Bruno* (ms. CM. 25 del Fondo Tocco della Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze).

28. Ivi, cc. 65-66.

29. Ivi, c. 36.

NELL'OFFICINA DI GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA

Le indagini preliminari alla costituzione del testo critico del *De ea naturalis physiognomoniae parte quae ad manuum lineas spectat*, e cioè la versione latina originale e inedita del trattato di chiromanzia di Giovan Battista Della Porta, pervenuto alle stampe solo nella traduzione italiana compiuta da Pompeo Sarnelli e apparsa nel 1677 con il titolo di *Chirofisionomia*, hanno rivelato l'esistenza di due redazioni dell'opera, tramandate rispettivamente dal ms. H 169 della Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, di Montpellier (M), apografo già noto, e dal ms. 7618 della Osler Library della McGill University (A), autografo pure censito ma sfuggito al corso degli studi dellaportiani¹; la ricostruzione stemmatica alla base dell'edizione allestita² colloca A, latore della redazione all'origine della traduzione sarnelliana, in una posizione seriore rispetto ad M. Le vicende redazionali del trattato chiromantico sono complesse ed emblematiche della ricerca dellaportiana: l'opera, nonostante la prestigiosa mediazione di Federico Cesi, resta inedita non ottenendo l'*imprimatur*³ – la chiromanzia è fra le arti divinatorie condannate dalla bolla sistina *Coeli et Terrae Creator* –, e, inoltre, dato il tema scottante, è sottoposta ad un vigile, e a tratti tormentato, processo di rielaborazione.

Una preziosa occasione, dunque, per entrare nell'officina dellaportiana, seguire il lavoro segreto del filosofo napoletano che si cimenta con una vasta materia, dai contorni occulti e, spesso, di natura interdetta. Un episodio caratteristico dell'intera attività intellettuale di Della Porta, che per una vita ampia, modifica, traduce le proprie opere, intendendone lo statuto consustanzialmente *in fieri*, d'altronde più d'una volta costretto a ricodificarne il significato, in tutto o in parte, sotto la pressione di una censura estrinseca⁴ che arriva a confondersi con l'autocensura: bastino a dimo-

1. Sulla situazione testuale dell'opera in questione, più complessa di quanto è qui schematicamente delineata, rinvio per economia a O. Trabucco, *Lo sconosciuto autografo della Chirofisionomia di G. B. Della Porta*, «Bruniana & Campanelliana», I (1995), pp. 273-295, dove è pura una dettagliata descrizione dell'autografo di Montreal.

2. Tale edizione apparirà nell'ambito della Edizione Nazionale delle Opere di Giovan Battista Della Porta.

3. Su queste vicende fa ora luce M. Valente, *Della Porta e l'Inquisizione. Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 415-434.

4. Sui rapporti di Della Porta con il Sant'Uffizio G. Aquilecchia, *Appunti su G.B. Della Porta e l'Inquisizione*, «Studi secenteschi», IX (1968), pp. 3-31, poi in Id., *Schede*

strarlo le due versioni della *Magia* e del *De humana physiognomonia*. E, ancora, una testimonianza assai significativa della condizione dell'intellettuale della Controriforma, che con il processo di riscrittura fa i conti fino alla nevrosi⁵.

Lacerto del *corpus* fisiognomico dellaportiano, il *De ea naturalis physiognomoniae parte quae ad manuum lineas spectat* costituisce il faticoso tentativo di acquisirvi la chiromanzia, entro il quadro teorico già elaborato con la *Coelestis physiognomonia*, la cui tesi centrale è che non dall'influenza degli astri sono determinati i caratteri somatici e le disposizioni dell'animo, bensì dal rapporto fra gli umori da cui dipendono i diversi temperamenti⁶. Il trattato chiromantico è parte di un progetto enciclopedico cresciuto esso stesso sul tronco delle grandi enciclopedie tardo-rinascimentali⁷: molta della sua sostanza testuale è tratta dal riuso della *Coelestis physiognomonia*, che, collezione di *auctoritates* della tradizione astrologica e medica abilmente scrutinate, ne è indispensabile precedente teorico, riuso intersecato con le grandi enciclopedie naturalistiche di Gesner e Aldrovandi⁸, donde

di italianistica, Einaudi, Torino 1976, pp. 219-254, P. Lopez, *Inquisizione Stampa e Censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni del Delfino, Napoli 1974, pp. 253-259, M. Valente, *art. cit.*

5. Su questi aspetti della cultura della Controriforma si veda almeno L. Firpo, *Correzioni d'autore coatte*, in *Studi e problemi di critica testuale. Convegno di studi di filologia italiana nel centenario della Commissione per i testi di lingua*, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1961, pp. 143-157, G. Resta, *Sulla violenza testuale*, «Filologia e critica», XI (1986), pp. 3-22, A. Prosperi, *La Chiesa e la circolazione della cultura nell'Italia della Controriforma. Effetti involontari della censura*, in *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, a cura di U. Rozzo, Forum, Udine 1997, pp. 147-161; sebbene relativo al caso accettiano, ha valore paradigmatico S. S. Nigro, *Scriptor necans*, introduzione a T. Accetto, *Della dissimulazione onesta*, a cura dello stesso, Costa & Nolan, Genova 1983, pp. 19-26.

6. Utile a comprendere il significato della linea ispiratrice della *Coelestis physiognomonia* è C. Vasoli, *L'«analogia universale»: la retorica come «semeiotica» nell'opera del Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, a cura di M. Torrini, Guida, Napoli 1986, pp. 31-52.

7. Su Della Porta quale esponente dell'enciclopedismo tardo-rinascimentale hanno giustamente insistito P. Zambelli, *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXVIII (1973), pp. 271-296, poi in Ead., *L'ambigua natura della magia*, Il Saggiatore, Milano 1991, pp. 121-152 e G. Ernst, *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di un dibattito*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., poi in Ead., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 167-190.

8. Un buon esempio del canone delle opere di storia naturale nei primi decenni del Seicento è costituito dalla sezione naturalistica della biblioteca cesiana, su cui v. A. Capeocchi, *Per la ricostruzione di una biblioteca seicentesca: i libri di storia naturale di Federico Cesi Lynceorum Princeps*, «Atti dell'Acc. Naz. dei Lincei», Rendic. Cl. Sc.

è tratta la materia zoologica necessaria alla comparazione tra mondo animale e mondo dell'uomo.

A prova della dipendenza strettissima del *De ea naturalis physiognomoniae parte quae ad manuum lineas spectat* dalla *Coelestis physiognomonía* sin dalla prima redazione, compariamo in via esemplificativa, secondo il testo di Montpellier che reca il titolo di *Naturalis Chironomia*, il capitolo dodicesimo del primo libro trattante *De manu saturninam et melancholicam complexionem indicante* con i capitoli dedicati nel secondo libro della *Coelestis physiognomonía* allo studio dei temperamenti saturnini:

Foelicis Saturni manus... est... sicca cute obducta... complexionis frigidae et siccae... Mores,... sublevati honoribus, boni consilij, pauci cibi multi potus, Aquosorum locorum incolae, vitae laboriosae assiduis laboribus implicati: stabiles amicitiae... indagantes occulta secreta...⁹

Ascribens saturniis suos mores Ptolemaeus ait: «Saturnus orientalis frigidam et siccam largitur complexionem». Maternus: «frigidae naturae» dicit. «At si geniturae dominus opportune locatus sit et ei dominium crescens Luna decreverit, facit homines inflatos spiritu, sublato honoribus, bonos bonique consilii... circa aquas vel in aquosis locis habentes vitae subsidia, modicum sumentes cibum et potione nulla gaudentes. Vita eorum erit laboriosa, sollicita et assiduis animi doloribus implicata... Stabilis amicitia... longas in homine cogitationes rerum...¹⁰

Mor., Stor. e Filol., s. VIII, XLI (1987), pp. 145-164; sui rapporti di Della Porta con Aldrovandi vd. G. Gabrieli, *Bibliografia Lincea. I. G. B. Della Porta. Notizia dei suoi manoscritti e libri, edizioni, ecc., con documenti per gran parte inediti*, «Rendic. Acc. Naz. dei Lincei», Cl. Sc. Mor., Stor. e Filol., s. VI, VIII (1932), pp. 262-266.

9. Montpellier, Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, ms. H.169, p. 330.

10. G. B. Della Porta, *Coelestis physiognomonía*, a cura di A. Paoletta, ESI, Napoli 1996, p. 26; si cita da qui in poi il testo della *Coelestis physiognomonía* secondo la partizione (libro, capitolo, linea) fissata in tale edizione («Edizione Nazionale delle Opere di Giovan Battista Della Porta»).

Infoelicis Saturni manus... brevis... nigra contorta... Concomitatur aspectus turpis... color niger ad croceum tendens, oculis magnis maculosis, hispido nigroque capillitio. Mores... sese minus praetians... timidus, invidus, incognitus, se ipsum consulens, moesta loca inhabitans, amicorum proditor, hominum osor, austerus, nigra indumenta vestiens, comedens et bibens multum, sine fide suspiciosus...¹¹

At Saturnus si occidentalis fuerit, inquit Ptolemaeus, natum subnigri coloris facit, macilentum... Hali autem: Saturnus si male fuerit affectus, facit natum turpem... erit incurvus, magnorum oculorum, habebitque in altero maculam... crispus... vilia vestimenta et nigra habebit... Homines facit parvae existimationis sese abiicientes, incognitos, consulentes sibi ipsis per se ipsos, invidos, timidos... moesta loca habitantes... amicorum proditores... austeros... Abdila:... atratis vestimentis induentes... suspiciosi... In eis semper... perfidia...¹²

Morbi: ex malignis humoribus eructationibus, flatibus et quartanis obnoxij, pedum et manum crepaturis, hircino odore alarum fedus et reliqua, quae *Celestis Physiognomoniae* libro diximus¹³.

Maternus scribit: Saturninos semper «malignus humor impugnat», eosque intrinsecus dolor collectus assidua eructatione discutit. Hali «pedum rupturis et fixuris obnoxios»... Sed quod hi morbi non ex Saturni stella, sed ex melancholica complexione eveniant, testes sunt medici; quod hircino et foetido odore vitentur¹⁴.

Il processo di revisione che produce M → A è occasione per instaurare un rapporto più meditato e funzionale con il testo della *Coelestis physiognomonica*. Se nella *Chironomia* Della Porta si limita spesso alla mera citazione, o autocitazione nel caso della *Coelestis physiognomonica*, compiuta mediante l'inserimento di brani sollevati di peso e incastonati nel nuovo contesto, nel testo che va rifacendo interviene a conferire alle citazioni un maggior grado di coerenza e di sintonia con la materia da risplasmare, spesso recuperando elementi caratterizzanti la generale cornice della *Coelestis physiognomonica*, in cui i *mores* associati ai *temperamenta* sono costantemente analizzati sulla base dell'antitesi medicina-astrologia. Senza la dovuta contestualizzazione, infatti, molte citazioni tratte dalla *Coelestis physiognomonica*, opera

11. Montpellier, Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, ms. H.169, p. 331.

12. G. B. Della Porta, *Coelestis physiognomonica*, cit., pp. 28-29.

13. Montpellier, Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, ms. H.169, p. 331.

14. G. B. Della Porta, *Coelestis physiognomonica*, cit., p. 29.

come si è detto ambigua, perché scaturiente per *centonatio*, almeno per una buona metà, dalla tradizionale letteratura astrologica, risulterebbero incompatibili con una *physica chiromantia*¹⁵, edificata sui principi della medicina umorale e della fisiognomica d'indirizzo aristotelico, e quindi liberata, nelle intenzioni dell'autore, dalle imposture dei pronostici. In più di un caso, inoltre, le varianti sono motivate dalla più immediata necessità di rendere compatibile il testo delle citazioni con il contesto grammaticale e stilistico, obiettivo perseguito mediante la limatura di elementi che nella *Chironomia* davano ad un certo numero di citazioni il carattere di vere e proprie zeppe.

Osserviamo, ad esempio, in I 14 i seguenti mutamenti, finalizzati a mitigare il contenuto previsionale del testo di M riferito ai temperamenti ricondotti dalla dottrina astrologica agli sfavorevoli influssi di Marte, esito raggiunto mediante la risistemazione della materia mutuata da *proditio... temeritas... inhumanos... periuros* (*Coel. phys. II XXI,33-36*) e *alta voce loquitur... contumeliosi... pericula, quibus incurrere debent... combustione et decapitatione... praecisiones et combustiones* (*Coel. phys. II XXI,28, 33, 44-45, 48, 60-61*), e il concomitante recupero di *peregrinationes subibunt* (*Coel. phys. II XXI,42*), che conferisce equilibrio sintattico al periodo, viziato in M dalla faticosa concordanza *ad sensum* del relativo (*in quibus*) con il verbo *peregrinatur* – variante introdotta rispetto alla fonte –, cui subentra appunto *Peregrinationes*:

impius, proditor, temerarius, periurius, inhumanus... peregrinatur, in quibus varij casus, labores et angustiae... Decapitabitur, aut comburetur, contumeliosus, alta voce, et minaciter loquens¹⁶.

...inhumanus, impietati, periuriis et temerariis actionibus inclinatus... Peregrinationes amabit, in quibus varii casus, labores et angustiae et contumelia; alta voce et minaciter loquens... unde ni rationis frenum violentiis imponat, periculum ut decapitetur aut comburatur incurret¹⁷.

Anche più connotato è il percorso evolutivo che si constata in I 16 – trattante dei temperamenti venerei –, dove è attutito il pruriginoso *luxuriantes usque ad mortem* di M, discendente da *luxuriosi usque ad mortem luxuriantur* di *Coel. phys. II XXXIV, 7-8* e in connessione con *manstrupationibus et retrograda Venere utentes* e con *incestus* derivanti dalla fonte *illicita stupra, incestus*,

15. M. Del Rio, *Disquisitionum Magicarum libri sex in tres tomos partiti...*, Moguntiae, apud Ioannem Albinum, 1603, II, pp. 201-202: «Physica Chiromantia licita est, & physiognomoniae pars, & ideo de illa quidem quod de hac iudicium».

16. Montpellier, Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, ms. H.169, p. 336.

17. Montreal, McGill University, Osler Library, ms. 7618, c. 17r.

adulteria (*Coel. phys.* II XXXV,4), peraltro recuperata quanto ad *illicita*; al contempo è espunto il compromettente *sortilegia* peculiare di M:

luxuriantes usque ad mortem, manstrupationibus et retrograda venere utentes... diligens incestus, adulteria, sortilegia...¹⁸

luxuriantes assidue et sine intermissione, manstrupationibus et illicitae Veneri inclinatos... adulteria et omnia illicita diligentes...¹⁹

La soppressione di *sortilegia* obbedisce ad un diffuso criterio di rimozione degli aspetti occultistici propri della materia chiromantica; la stessa traiettoria seguono in I 17 l'attenuazione di *augur*, *sortilegus*, *futura praenoscens* di M, dipendente da *vates*, *sortilegos*, *augures ac divina interpretatione decoros* di *Coel. phys.* II XXXIX,28-29, e la rilevante modifica della più scottante elencazione *manualibus artibus dans operam*, >A<*lchimiae, necromantiae, hippocrita, turbidi ingenij, nefarijs artibus dans operam*, con la rielaborazione della fonte *inanibus et nefariis artibus dabunt operam, in divinationibus necromantiae, chymiae et eiusmodi scientiarum desiderio tenentur* (*Coel. phys.* II XLII,34-36) e l'eloquente correzione >A<*lchimiae* già in M:

... augur, sortilegus, futura praenoscens... manualibus artibus dans operam, >A<*lchimiae, necromantiae, hippocrita, turbidi ingenij, nefarijs artibus dans operam*...²⁰

... auguriis, futurorum pognosticis se applicans... manualibus artibus dans operam et obscuris et illicitis, multa simulans, pravi ingenii...²¹

Veniamo ora ai rapporti intertestuali stabiliti dal trattato chiromantico del-laportiano con le enciclopedie naturalistiche. Prima della pubblicazione dei libri della *Ornithologia* di Aldrovandi, Della Porta attinge le notizie storico-naturalistiche sugli uccelli che gli necessitano dal terzo libro della *Historia animalium* di Gesner, il cui primo libro rimane sua fonte principale per la fauna terrestre. Questo passo del capitolo ventisettesimo del quinto libro della *Phytognomonica* intitolato *Acuti visus animalia ad oculorum claritatem valere*, letto a fronte di una pagina della lunga trattazione dedicata all'aquila – sotto il cui nome sono compresi tutti gli individui della famiglia degli Accipitridi, e quindi anche lo sparviero – che apre il terzo libro della *Historia animalium*, può ben dare conto della dipendenza, inequivocabilmente riconoscibile per la ricorrenza delle medesime fonti citate nello stesso ordine, di Della Porta da Gesner:

18. Montpellier, Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, ms. H.169, p. 340.

19. Montreal, McGill University, Osler Library, ms. 7618, c. 19r.

20. Montpellier, Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, ms. H.169, pp. 341, 343.

21. Montreal, McGill University, Osler Library, ms. 7618, cc. 19v., 20r.

Accipiter quasi minor aquila, apertis oculis nascitur. Aegyptij Apollini sacrum habent, quia cum Apolline in multis convenit, quod de avibus soli accipitres semper nullo negotio Solis radios intuentur, neque intentis oculis sursum, neque iter suscipere gravantur, nec divina flamma offenduntur, ἱέραψ ἱερῶται ἡλίῳ Απόλλωνι. idest accipiter sacer est Soli Apollini: quapropter ob oculorum splendorem Soli etiam sacer videri potest. Apollinem quidem ipsum in accipitrem aliquando mutatum, & Deucalionem ab eo in eandem avem mutatum innuunt Varinus, & Eustathius in Homerum. Refert Porphyrius veteres appellasse Solem lacertam, leonem, draconem, & accipitrem. Aegyptij Osyridem saepe accipitris forma exprimunt, quod excellat haec avis acie videndi, ex Plutarcho libro de Iside, & Osyride...²²

Accipitrem Apollini consecrant Aegyptij, & venerantur... Cum Apolline idcirco convenientiam habere aiunt, quod de avibus soli accipitres semper nullo negotio adversus solis radios intuentur, neque intentis oculis sursum versus iter suscipere gravantur, nec divina flamma offenduntur... Apollo accipitrem, tanquam avem vaticinijs aptam, & tanquam ipse minister Iovis, accipiter enim aquila minor est, Scholia in Aves Aristoph. ἱέραψ ἱερῶται ἡλίῳ Απόλλωνι, &c. hoc est, Accipiter sacer est Soli Apollini, tum propter motus sui velocitatem (nam ut sol velocissimus est, sic volatu suo pernicissimus accipiter:) tum propter cognationem ex origine sui nominis, vocatur enim... a facili motu, qui quidem Soli vel maxime convenit. Quin & coelestem sphaeram Iapetum aiunt dici... quod ita facile scilicet feratur ac si volaret. Varinus & Eustathius in Homerum. Quin & propter oculorum splendorem Soli sacer videri potest. Apollinem quidem ipsum in accipitrem aliquando mutatum, & Daedalionem ab eo in eandem avem conversum, inferius referetur. Deos aliquot animalium nominibus veteres appellarunt, est Solem lacertam, leonem, draconem, accipitrem, Porphyrius lib. 4. de abstin.... Aegyptij Osyridem saepe accipitris forma exprimunt, excellit enim haec avis acie videndi... Plutarchus in libro de Iside & Osyride²³.

Qui la dipendenza è ulteriormente confermata dall'alterazione della sequenza delle attribuzioni agli *auctores* compiuta da Della Porta, che, a causa di un *saute du même au même* (*Quin & coelestem sphaeram... Quin &*

22. G. B. Della Porta, *Phytognomonica octo libris contenta...*, Neapoli, apud Horatium Salvanum, 1588-1589, p. 231.

23. C. Gesner, *Historiae Animalium Liber III qui est de Avium natura*, Tiguri, apud Christoph. Froschoverum, 1555, p. 39.

propter), assegna a *Varinus et Eustathius in Homerum* la paternità di *quapropter-mutatum* (*propter-conversum* in Gesner).

Compariamo ora un passo della *Naturalis Chironomia*, trattante, come i due appena trascritti, delle caratteristiche dello sparviero, con una pagina della *Ornithologia* di Aldrovandi:

Aegyptij accipitrem Soli acceptum ferunt. Primo quod instar Solis cuncta fovet, et generat; insigni foecunditate inter volucres pollet. 2° quod longeva vivacitate sua Solis quodammodo perpetuitatem aemulatur. 3° quia sicut in suo lumine Mundum illustrat, ita accipiter visus acie clarissima oculorum splendore eximio praeditus est, sui volatus pernecitate etiam Solem imitatur, qui singula quaque die immensa primi mobilis spatia conficit, et quotannis Zodiacum peragit. Solarem putant Aegyptij quod eius substantia ex sanguine, et spiritu constat. Diciturque Phoebum Antiqui<s> praeter varias formas quas diversarum amore impulsus induisse, accipitris speciem saepius accepisse. Cum Apolline etiam convenientiam habere dicunt quod soli de avibus semper nullo negotio adversus Solis radios intuentur, neque intentis oculis sursum versus iter suscipere gravantur, nec divina flamma offenduntur²⁴.

... nempe Osirim, cuius figura Accipitris designati nomine, Aegyptij Solem, Apollinem et Phaebum aliis vocatum intelligebant: eiusque symbolum plures ob causas Accipitrem gerere sibi persuadebant: Primum, quod instar Solis, qui vivifico calore cuncta fovet ac generat, insigni foecunditate inter volucres polleat. Dein, quod longaeva vivacitate sua Solis quodammodo perpetuitatem aemuletur. Tertio, quia, uti Sol lumine suo mundum hunc inferiorem universum illustrat, orbis videlicet oculus: ita ipse Accipiter visus acie clarissima, splendoreque oculorum eximio praeditus est, unde etiam Παντόφθαλμος Aristophani, quasi omni die, immense primi mobilis caeli spatia conficit, et quotannis Zodiaci circulum integrum peragrat, velocitatem pernecitate sui volatus (a qua dote ωκυπέτης ab Hesiodo, et ωκύπετος ab Homero, id est, praeceps ac citissimi volatus ales vocatur) imitetur. Porphirius aliam praeter praedictas rationem huius avis cum Sole analogice insinuat: *Accipitrem*, inquit, *Aegyptij Soli acceptum putant; cuius totam substantiam aiunt ex sanguine ac spiritu constare...*²⁵

I brani citati, accomunati dall'identità dell'argomento, rivelano come, dopo l'apparizione dei libri della *Ornithologia*, Della Porta, dipendente al tempo della composizione della *Phytognomonica* dalla *Historia animalium* di

24. Montpellier, Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, ms. H.169, pp. 319-321.

25. U. Aldrovandi, *Ornithologiae hoc est de avibus historiae libri XII*, Bononiae, apud Bellagambam, 1599, p. 278.

Gesner quanto alla materia ornitologica, si volga all'enciclopedia aldrovandiana, adottata come repertorio prediletto. Nel passo tratto dalla *Naturalis Chironomia* si può constatare l'uso da parte di Della Porta di una tecnica combinatoria: alla fonte principale aldrovandiana è accostato, come è visibile, un passo sollevato da Gesner (*Cum Apolline-offenduntur*), già presente nella *Phytognomonica*. La dipendenza da Aldrovandi del passo della-portiano è ben riconoscibile dalla uguale scansione con cui sono elencate le *auctoritates*: gli ordinali *Primo*, *2º*, *3º*, che introducono i luoghi tradizionali, ricalcano gli avverbi *Primum*, *Dein*, *Tertio* susseguentisi nella fonte.

La copiosa materia zoologica tratta dai volumi della *Historia animalium* di Gesner e dai primi dodici libri della *Ornithologia* di Aldrovandi è anch'essa, lungo la traiettoria redazionale che conduce da M a A, oggetto di diffusa rielaborazione. Gli interventi seguono due fondamentali direzioni: mirano a conseguire autonomia rispetto alla fonte, spesso citata in M alla lettera, così da integrare coerentemente le porzioni di testo attinte in origine senza alcuna modifica; viceversa, recuperano il testo della fonte già modificato in M, quando esso si riveli più proprio rispetto alla lezione instaurata, che viene respinta nella coscienza di una rielaborazione della fonte poco felice.

In I 6, all'interno un passo tratto dalla *Ornithologia*, I, 19-20, di Aldrovandi, che dipende da Apuleio (*Florida* II 8) e da Aristotele (*Hist. anim.* IX 32, 612b), il percorso evolutivo M → A determina *pluitur et ningitur* > *pluit et ningit*, con la predilezione per l'impersonale attivo in luogo del passivo, e *dissita* > *dissidet*, *despiciant* > *eam non conspiciant* entro *Volat sublimis, ut, quam longissimo dissidet intervallo, eam non conspiciant*, a partire da *Volant sublimes, ut quam longissimo dissita intervallo despiciant*; la volontà di distinguersi dal testo aldrovandiano induce Della Porta in M a costruire un passo grammaticalmente incongruo, e infatti l'assunzione di un soggetto singolare (*Volat sublimis*) per quello plurale (*Volant sublimes*) – il soggetto è «l'aquila» – genera l'inaccettabile relitto *despiciant*. In A la necessità di sanare l'inesattezza grammaticale fa sì che soggetto di *conspiciant* – frutto dell'abbandono di *despiciant* della fonte – divenga un ellittico «homines» e che «l'aquila», *eam*, transiti alla funzione di oggetto, con l'ulteriore conseguenza del passaggio di *dissita*, ora non più retto da *despiciant*, a *dissidet* avente per soggetto *aquila*:

... [aquila] se altissime sublimat... ultra spatium illud, quo pluitur et nungitur... Volat sublimis, ut quam longissimo dissita intervallo despiciant...²⁶

... [aquila] se altissime sublimat ultra spatium illud, quo pluit et nungit... Volat sublimis, ut, quam longissimo dissidet intervallo, eam non conspiciant...²⁷

Una simile situazione, senza che però il trattamento della fonte pervenga ad un esito di coerenza grammaticale, si osserva in un luogo di I 17, dove si legge: *Plinius de picarum genere scribit facile discere sermones, quibus quini sunt in pede digiti. Solinus et Apuleius: inter nobiles, ignobiles et plebeos picas discretionem digitorum facere numerum, qui praestant quinos in pede habent digitos, caeteri ternos*, ripreso da Gesner, *Hist. anim.* III, 691: *Inter nobiles, & plebeios discretionem digitorum facit numerus, qui praestant, quinos in pede habent digitos: caeteri ternos, Solinus et Apuleius. Sed Plinius lib. 10 cap. 42 de picarum genere hoc scribit, non de psittacis, nempe facilius discere sermonem humanum illas quibus quini sunt digiti in pedibus*. Della Porta, nel seguire la precisazione di Gesner, ribalta l'ordine di successione degli *auctores* e si trova così a riferire ad un sostantivo femminile, *picae*, quanto, giusta Solino e Apuleio, nel brano gesneriano è detto in relazione ad un sostantivo maschile, *psittaci*, sicché resta l'incongrua concordanza dell'aggettivo *plebeos* e dei pronomi *qui* e *caeteri*, incongruità pure avvertita in origine dall'autore, che in M era intervenuto sull'aggettivo scrivendo *plebeias*, poi ricondotto in A al maschile per azione dei due pronomi, il cui influsso deve evidentemente aver prevalso e obliterato quello del sostantivo *picas*. Né a risarcire è valsa l'attenzione peraltro dedicata al brano, che determina i mutamenti rispetto alla fonte *facilius*>*facile* e *pedibus*>*pede*.

A poca distanza, sempre in I 17, in un luogo derivante da Aldrovandi, *Ornith.* XVIII, 771²⁸ (che a sua volta trascrive Plin., *Nat. hist.* X 29), accanto alle modifiche *et sine intermissu*>*sine intermissione*²⁹, *deinde*>*unde*, *continuo*>*continuato*, si pone la catena d'interventi *garrulus*>*garrula*, *ipse*>*ipsa*, *planus*, *gravis*, *acutus*, *creber*, *extensus*... *summus*, *medius*> *planum*, *gravem*, *acutum*, *crebrum*, *extensum*... *summum*, *medium*, cagionata dall'adozione del soggetto femminile *luscinia* già in M: il nuovo soggetto, nel passaggio ad A, induce ad una diffusa concordanza al femminile e quindi attrae *garrulus*, rife-

26. Montpellier, Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, ms. H.169, p. 317.

27. Montreal, McGill University, Osler Library, ms. 7618, c. 10r.

28. U. Aldrovandi, *Ornithologiae hoc est de avibus historiae libri XII*, cit., p. 771: «Plinius... *Luscinij*s, inquit... *garrulus sine intermissu cantus*... *Deinde continuo spiritu trahitur in longum*... *secum ipse murmurat: plenus, gravis, acutus, creber, extensus*... *vibrans, summus, medius, imus*», a sua volta dipendente da C. Gesner, *Historiae Animalium Liber III qui est de Avium natura*, cit., p. 570.

29. Simile comportamento nel caso già segnalato di I 16: *luxuriantes usque ad mortem*>*luxuriantes assidue et sine intermissione*.

rito in origine a *cantus*, e *ipse*, e fa pure sì che gli attributi (*planus...*), intesi come ad esso pertinenti, siano ascritti ad altro sostantivo, e cioè l'instaurato *sonum*, che li trascina nel caso accusativo:

Luscinia... garrulus et sine intermis-
sissu cantus... Deinde... continuo
spiritu trahitur in longum... secum
ipse murmurat plenus, gravis, acu-
tus, creber, extensus... vibrans sum-
mus, medius³⁰.

Luscinia... garrula, sine intermis-
sione cantus... unde... continuato
spiritu trahitur in longum... secum
ipsa murmurat, planum, gravem,
acutum, crebrum, extensum... so-
num vibrans summum, me-
dium³¹.

Questa esemplificazione del lavoro redazionale relativo al *De ea naturalis physiognomoniae parte quae ad manuum lineas spectat* è utile a palesare come l'enciclopedismo dellaportiano sia animato da una smalzata 'politica della riscrittura'³²: la messe di fonti raccolte obbedisce ad un riuso mirante da un lato a collocare, una volta assunta in un generale *corpus* fisiognomico i cui fondamenti sono il comparativismo aristotelico e l'umorismo galenico, la materia chiromantica interdetta *intra cancellos naturalis philosophiae*³³, dall'altro a irrobustire la fisiognomica con le più progredite conoscenze naturalistiche accumulate nel Cinquecento, veicolate dalle grandi trattazioni di Gesner e Aldrovandi. È questa una cifra generale della ricerca dellaportiana, che conduce ad un guado, consumando la crisi della cultura tardo-rinascimentale dentro lo stesso progetto enciclopedico, il sapere magico-astrologico; su quel guado corre la linea dell'Accademia dei Lincei, al cui interno, sotto l'egida cesiana, il filosofo napoletano ricopre la carica di viceprincipe mentre vi milita al contempo Galileo: d'un canto il cannocchiale che scopre i satelliti medicei, dall'altro i *curiosi secreti di natura* scrutati dalla lince, l'impresa di Della Porta³⁴ che il principe linceo adotta ad emblema della propria accademia³⁵.

30. Montpellier, Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, ms. H.169, p. 343.

31. Montreal, McGill University, Osler Library, ms. 7618, cc. 19v-20r.

32. Traggo la suggestiva definizione da P. Cherchi, *Enciclopedismo e politica della riscrittura: Tommaso Garzoni*, Pacini, Pisa 1980; a tale volume, nonché agli studi successivi di Cherchi sui temi dell'enciclopedismo e della riscrittura nel Cinquecento, il discorso che qui si è svolto, stante la responsabilità del solo scrivente, deve una parte della sua ispirazione.

33. La formula è di M. Del Rio, *op. cit.*, p. 200.

34. Sulla lince quale impresa di Della Porta G. C. Capaccio, *Delle imprese...*, Napoli, appresso Gio. Giacomo Carlino & Antonio Pace, 1592, p. 81.

35. Su tale complessità dell'esperienza lincea è fondamentale E. Garin, *Fra Cinquecento e Seicento: scienze nuove, metodi nuovi, nuove accademie*, in *Convegno celebrativo del IV centenario della nascita di Federico Cesi*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1986, pp. 29-49, poi in Id., *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 29-48.

TRA SCIENZA E FEDE: I GESUITI
DI FRONTE ALLA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA.
A PROPOSITO DI ALCUNI STUDI
RECENTI DI UGO BALDINI

U. Baldini, «*Legem impone subactis*». *Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia 1540-1632*, Bulzoni, Roma 1992, 601 pp.

U. Baldini, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVIII)*, CLEUP, Padova 2000, 367 pp.

Concentrandosi sulle discipline matematiche e, in particolare, sull'astronomia, l'A. ha analizzato i risultati filosofici e scientifici di autori della Compagnia di Gesù alla luce dello specifico quadro dottrinale che caratterizzò la loro tradizione. Questa impostazione metodologica è portata avanti con grande rigore ed è inoltre sostenuta da una documentazione notevole; vengono pubblicati, tra l'altro, una parte della *Theorica planetarum* di Clavio, ampi stralci della corrispondenza di Grienberger con Burgo e Biancani, il memoriale nel quale Pietro Lazzari propose negli anni '50 del 700 di rimuovere la formula anti-copernicanesimo dall'Indice (recuperato di recente nell'Archivio della Congregazione dell'Indice) e un elenco annotato dei professori di matematica e filosofia al Collegio Romano negli anni 1553-1632.

I saggi, densi ed equilibrati, correggono in modo profondo la *vulgata* storiografica di un ordine monastico conservatore, ostile e prevalentemente chiuso verso le innovazioni scientifiche dei secoli XVII e XVIII, ricostruendo in modo dettagliato una serie di conflitti intellettuali sofferti e di strategie varie per armonizzare il corpo delle verità di fede e il nucleo delle dottrine metafisiche centrali con i frutti del progresso scientifico. Già presente negli autori della prima generazione (Toledo, Pereira, Fonseca), il modello dottrinale della Compagnia assunse la sua forma definitiva prima del 1600 (con i sistemi metafisici di Suarez e Vasquez) e, pur subendo delle modifiche nel corso dei secoli a venire, non perdette la sua struttura di base. Questa sintesi dottrinale (sostanzialmente un tomismo eclettico in cui confluirono la tradizione tardo-medievale dei *calculatores* e alcune istanze della metodologia dell'aristotelismo padovano) fu un'elaborazione collettiva: fornì lo scheletro per l'attività filosofica e scientifica dell'ordine (oltre a quella sociale e didattica), e mirava a difendere, in una prospettiva in un certo senso atemporale, il fondamento e la preminenza di una tradizione preesistente. L'indirizzo teologico-filosofico della Compagnia si cristallizza in due triadi gerarchiche: quella tra teologia, filosofia e matematica (presente nell'impresa dell'Accademia Partenia del Collegio Romano, riprodotto sulla copertina di *Saggi*) e quella (logico-epistemologica) tra metafisica, fisica e matematica. Le due gerarchie erano intimamente connesse,

dal momento che si era convinti che senza la filosofia aristotelica alla teologia sarebbe venuta a mancare la sua giustificazione razionale. La supremazia della teologia consisteva nell'assunzione delle verità di fede (tra cui tendenzialmente anche i testi sacri) e, benché essa di per sé non limitasse lo studio quantitativo dei fenomeni, condizionò in ogni caso la cosmologia e la fisica, ponendo seri limiti a teorie come l'eliocentrismo e l'embrionale microfisica di tipo corpuscolare. La distinzione tra metafisica, fisica e matematica non riguardava differenti settori della realtà, ma la stessa realtà concepita su livelli diversi; essa implicava che la prima fornisse principi alle due successive e la seconda alla terza. La metafisica svolgeva un ruolo centrale perché mediava la teologia e la fisica; quest'ultima, avendo un carattere prevalentemente astratto ed essenziale, era distinta nettamente dalla matematica, la quale in questo assetto epistemologico non era una disciplina scientifica nel senso stretto. Ciò comportava che la fisica conteneva parti della (meta-) matematica, ma escludeva tutta la fisica sperimentalista (la balistica, per esempio). La subalternità alla teologia influì pertanto sulla configurazione dei rapporti tra discipline e orientò il modo di intenderle e di praticare la ricerca. Limiti metodologici (il primato di enti su eventi, l'ontologia realista e 'regionale', che presumeva tra l'altro l'esistenza 'reale' di entità astratte come numeri e concetti) rendevano problematica l'assunzione delle nuove scoperte scientifiche. Tuttavia, va osservato che proprio grazie a questo assetto il sapere della Compagnia entrò in contrasto col progresso scientifico dei secoli XVII e XVIII solo per un numero ridotto di questioni (anche se di grande generalità e rilievo), mentre gran parte dei risultati di meccanica, ottica, fisica sperimentale e biologia poteva convivere con i due sistemi gerarchici di controllo o essere armonizzata con essi attraverso aggiustamenti.

Dopo un fase iniziale di semplice rifiuto, la Compagnia si attenne ad una epistemologia che presentava le nuove teorie cosmologiche o corpuscolari come schemi puramente ipotetici, semmai coerenti con i fenomeni e da un punto di vista descrittivo utili, ma privi di una dimostrazione di realtà fisica. Quindi la *physica generalis* non mutò in modo sostanziale (anche perché consisteva di concezioni difficilmente verificabili o falsificabili, come quella di sostanza per esempio) mentre la *physica particularis* si sviluppò sempre più in una direzione quantitativa e fenomenologica (abbandonando la dottrina dei quattro elementi, per esempio). Sebbene i filosofi tentassero di far rispettare la supremazia della loro disciplina sulla matematica (da considerarsi come uno strumento o una disciplina pratica, non una scienza), e nonostante le critiche 'ontologiche' verso alcuni sviluppi nella matematica moderna, tra cui la teoria degli indivisibili, la geometria cartesiana, la nuova algebra, l'uso di numeri negativi, i matematici della Compagnia cercarono una loro autonomia e sarà poi proprio nel campo della *mathesis mixta* (magnetologia, elettrologia, geodesia, studio delle maree, meteorologia, acustica, ottica) che scienziati gesuiti come Biancani, Cabeo, Zurchi, Grimaldi, daranno dei contributi validi (per un'analisi degli aspetti istituzionali, si veda *Saggi*, cap. II). Ciò non si verificò senza frizioni o conflitti. Frequentemente esponenti di queste discipline dovettero ricorrere a complesse strategie per spiegare fatti sperimentali per i quali la concettualizzazione aristotelica era nettamente insufficiente. Stretto tra l'e-

sigenza di tener fede all'analisi tradizionale e le evidenze empiriche non giustificabili nei termini di quell'analisi, c'era chi, come Cabeo, introdusse tra categorie metafisiche e descrizioni fenomenologiche un livello esplicativo intermedio, formato da ipotesi alternative circa la struttura materiale dei corpi storicamente estranee all'apparato aristotelico, ma con esso compatibili (*Legem*, p. 96). Un'altra soluzione, proposta inizialmente da Tolomei, implicava che le nozioni della metafisica cessassero di essere nomi di enti o aspetti 'reali', per diventare nomi di condizioni generali di pensabilità degli oggetti (*Saggi*, p. 271).

Oltre agli studi sugli specialisti (si veda *Saggi*, capp. III, IV, V, per gli architetti, gli ingegneri e i matematici gesuiti), sono di particolare rilievo i saggi dedicati alla crisi della teoria astronomica tra Cinque e Seicento, incentrati intorno alla figura di Clavio, che tentò, nella sua *Theorica planetarum* (di cui si pubblica la parte riguardante la teoria del sole), una riforma della tradizionale astronomia geocentrica e a quella di Bellarmino che abbandonò progressivamente la tradizione tolemaica per approdare a una cosmologia fondamentalmente biblica (*Legem*, capp. VIII-IX). Mentre la posizione di Clavio rimane sostanzialmente quella di un astronomo tradizionale (*Legem*, cap. III; *Saggi*, cap. I), quella di Bellarmino risulta più difficile da definire. L'A. mostra come Bellarmino, nella sua opposizione all'eliocentrismo, non fosse motivato da un presunto strumentalismo metodologico (incompatibile, del resto, con il realismo ontologico della Compagnia), né da un cieco conservatorismo o da un'attitudine anti-scientifica (cfr. le sue *Lectiones Lovanienses* del 1572, in cui criticava, tra l'altro, la solidità delle sfere celesti e la distinzione tra fisica celeste e quella terrestre). Furono piuttosto riflessioni di metodologia scientifica (incentrata sulla mancanza di prove empiriche per il movimento della terra¹) e considerazioni di ermeneutica che maturavano nel netto rifiuto di una esegesi storizzante dei testi biblici. La critica all'eliocentrismo quindi non dipendeva da una chiusura dogmatica, ma piuttosto da una gamma di motivi teologici e cosmologici, oltre che dalla situazione della meccanica prima del 1632 – il movimento della terra non era spiegabile nei termini della meccanica aristotelica. Quando dopo il 1610 (le osservazioni delle fasi di Venere da parte di Galileo) la vecchia cosmologia era da considerarsi non più recuperabile con ipotesi *ad hoc*, la Compagnia ripiegò sul sistema parzialmente eliocentrico di Brahe, ma non senza intensi dibattiti interni, come mostra la complessa vicenda editoriale della *Cosmografia* di Biancani (*Legem*, cap. VI). Il dibattito sul copernicanesimo entrò in una nuova fase negli anni che precedono la pubblicazione dell'Indice di Benedetto XIV (1757), quando il docente di filosofia del Collegio Romano, Carlo Benvenuti, probabilmente ispirato da Bosovich, fece pubblicare dai suoi studenti alcune opere che fornirono un quadro quasi solo newtoniano della fisica matematica del tempo. Risale agli stessi anni il memoriale del gesuita Pietro Laz-

1. Le prove empiriche a sostegno dell'eliocentrismo si verificarono infatti soltanto con scoperte successive durante un arco di tempo piuttosto lungo: la scoperta dell'aberrazione della luce stellare (Bradley, 1726), l'osservazione della prima parallasse stellare (Bersel, 1838) e infine il pendolo di Foucault nel 1851.

zari, consultore della Congregazione dell'Indice, ma anche egli vicino alle posizioni di Boscovich, in cui propose di rimuovere la formula generale di condanna delle opere favorevoli all'eliocentrismo e con tutta probabilità, così argomenta l'A., anche la formazione del volume *Misc. Arm.* X, 204 dell'Archivio Segreto Vaticano, che contiene i documenti residui dei procedimenti contro e su Galileo (*Saggi*, IX). Dal momento che revocare il decreto del 1616 era difficile per motivi culturali, teologici e giuridici, fu deciso di rimuovere soltanto la formula generica, lasciando la condanna delle singole opere (Copernico, Zunica, Foscari). Di conseguenza il problema rimase irrisolto e si ripropose poi nel 1820 (*l'affaire Settele*).

L'A. illustra in modo penetrante come gli influssi di autori quali Brahe, Kepler, Galileo e Newton, più che intervenire come fatto estraneo in un assetto culturale statico, agirono da cuneo, esplicitando divaricazioni metodologiche e epistemologiche già esistenti tra filosofi e matematici. A causa della demarcazione tra filosofia e matematica, gli scienziati gesuiti si trovarono in una posizione peculiare nella catena del sapere: in quanto specialisti, ammisero la validità concettuale o fattuale di molti risultati nuovi, mentre come gesuiti ne dettero spiegazioni che salvassero la continuità con la tradizione. Nell'età della rivoluzione scientifica, l'atteggiamento dei gesuiti di fronte ai mutamenti nelle conoscenze scientifiche fu difensivo; l'A. spiega che la difesa fu organizzata in fasi, paragonabili a ripiegamenti su linee sempre più 'interne': 1, scetticismo o cautela sulla fondatezza delle novità; 2, una volta che la novità si affermava, interpretarla in modo tale da armonizzarla con concezioni tradizionali; 3, 'cedere' una parte della scienza tradizionale (strategia divenuta necessaria sempre più di frequente nel secolo XVIII). Nel saggio sulla evoluzione della fisica dei gesuiti (*Saggi*, cap. VIII), l'A. mostra come la filosofia naturale della Compagnia si sviluppò a partire da una ortodossia aristotelica fino ad assumere, nella seconda metà del secolo XVII, concezioni formalmente ancora aristoteliche, ma di contenuto già eclettiche, per arrivare infine ai mutamenti radicali del Settecento, in modo particolare dopo l'introduzione di Newton da parte di Boscovich. Non potendo ridefinire le dottrine metafisiche e teologiche fondamentali in senso storicizzante, si cominciò a partire dalla seconda metà del Seicento (Cabeo, Grimaldi, Lana Terzi) ad adottare, per di più in modo velato, la strategia di reinterpretare il lessico filosofico e scientifico tradizionale in modo da renderlo compatibile con i nuovi risultati.

LEEN SPRUIT

‘INTERLOCUTORI’ BRUNIANI:
A PROPOSITO DI DUE RECENTI PUBBLICAZIONI SUL DIBATTITO
SCIENTIFICO DI FINE CINQUECENTO

M. Camerota - M. O. Helbing, *All'alba della scienza galileiana. Michel Varro e il suo «De motu tractatus»*, CUEC, Cagliari 2000 («Storia del Pensiero Scientifico», 2), 367 pp.

F. Camerota, *Il compasso di Fabrizio Mordente. Per la storia del compasso di proporzione*, Olschki, Firenze 2000 («Biblioteca di “Nuncius”. Studi e testi», XXXVII), 297 pp.

Nella sua lunga *peregrinatio* europea Giordano Bruno, «academico di nulla academia, detto il fastidito», ebbe, come ben noto, ‘fastidi’ e problemi in quasi tutte le sue tappe. Di alcune vicende si conoscono molti aspetti, mentre per altre ci si deve accontentare di pochi particolari. Si deve a due saggi pubblicati nell’anno del IV centenario della morte del filosofo, anche se entrambi non specificamente legati agli studi bruniani e di ambito storico-scientifico, il merito di aver arricchito le conoscenze su due personaggi legati a due noti e burrascosi episodi della vita di Bruno. Si tratta in un caso del poco noto Michel Varro, unico nome menzionato tra quanti assistero all’interrogatorio a Bruno nel processo da lui subito a Ginevra nell’estate del 1579, e nell’altro del ben più noto Fabrizio Mordente.

Lo studio di Michele Camerota e Mario Otto Helbing permette di conoscere meglio la vita e il pensiero di Michel Varro, del quale gli studiosi bruniani sapevano solo essere l’autore di un *De motu tractatus*. Proprio di quest’opera, apparentemente l’unica pervenutaci di Varro, Camerota e Helbing curano un’edizione annotata, e con traduzione italiana a fronte, attraverso la quale è possibile cogliere un aspetto poco noto della storia della meccanica nel Cinquecento. Nel lungo saggio introduttivo i due studiosi collegano il *De motu tractatus* a questioni che richiamano le posteriori dottrine galileiane sul moto.

Se è di indubbio interesse seguire la ricostruzione delle posizioni del ginevrino – Spampanato scrive di Varro ‘da Moncalieri’, ma in realtà la famiglia aveva lasciato il Piemonte da tre generazioni (Spampanato, *Vita*, p. 296) – rispetto a specifiche questioni *de motu*, per le quali presenta «aspetti e spunti di grandissimo rilievo teorico», è tuttavia innegabile che l’attenzione dello studioso di Bruno sarà rivolta soprattutto alle possibili analogie con le opere bruniane suggerite da Camerota e Helbing (cfr. il capitolo VI: «“Res nulla per se levis dicitur”. I presupposti cosmologici della meccanica varriana»). In effetti, le poche pagine del trattato di Varro di interesse cosmologico richiamano una concezione dei luoghi naturali ben diversa da quella aristotelica e simile a quelle di altre teorie antiperipatetiche coeve, tra le quali sicuramente quella bruniana. In modo più specifico si parla invece di una possibile influenza di Bruno su Varro per quanto riguarda le

considerazioni del ginevrino sull'aria. Scrive Varro a questo proposito: «Aer autem nullum proprium habet locum naturalem, sed ubique esse potest, cum rerum omnium locus universalis esse videatur. De quo dubitari potest an sit infinitus, cum omnia contineat, a nulla re vero totus comprehendatur; sed haec disputatio non est huius loci» (p. 254). Pur con le dovute cautele, Camerota ed Helbing individuano nell'eventualità suggerita da Varro dell'infinità dell'aria una possibile influenza della cosmologia bruniana. L'ipotesi ci sembra difficilmente accettabile. Infatti, ferma restando la possibile circolazione di idee di stampo infinitista, la data di pubblicazione del *De motu tractatus*, 1584, non sembra avvalorare questa ipotesi. Mentre se di analogie o influenze si può parlare, ci sembra qui suggestivo richiamare, rispetto all'affermazione di Varro, «sed haec disputatio non est huius loci», quanto affermato da Copernico nell'ottavo capitolo del libro I del *De revolutionibus orbium caelestium*: «Sive igitur finitus sit mundus, sive infinitus, disputationi physiologorum dimittamus».

Oltre a questi aspetti legati al pensiero bruniano lo studioso di Bruno troverà sicuramente suggestivo scoprire che una copia manoscritta del *De motu tractatus* (esemplata dall'edizione a stampa) è compresa nello stesso codice miscellaneo della Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek di Jena (segn.: Sag. 18 fol.) in cui figurano le *Praelectiones geometricae* e l'*Ars deformationum* di Bruno, testi scoperti e pubblicati nel 1964 da Giovanni Aquilecchia. È difficile stabilire, come del resto riconoscono anche Camerota e Helbing, un legame diretto tra la presenza dell'opera di Varro in questa miscellanea (che fece parte della biblioteca di Johann Andreas Bose – titolare, dal 1656 al 1674, della cattedra di Storia profana dell'Università jenense –, per passare in seguito in quella di Caspar Sagittarius, suo successore accademico: cfr. *Giordano Bruno 1548-1600*, Olschki, Firenze 2000, pp. CXVIII-CXXII) e un interesse di Bruno per le teorie varriane, o ancora se l'ambiente patavino frequentato da Bruno possa essere stato il tramite per la conoscenza da parte di Galilei del *De motu tractatus*. Interessante comunque la presenza in una stessa miscellanea di opere ed *excerpta* di autori quali, oltre ovviamente Bruno e Varro, Charles de Bovelles, Giovan Battista Della Porta, John Dee o ancora Keplero.

In modo ovviamente più diretto vengono chiamati in causa nel saggio su Fabrizio Mordente di Filippo Camerota aspetti estremamente significativi del pensiero di Bruno. Le ricerche di Camerota sono mirate a stabilire la portata dell'invenzione di Mordente, il «compasso di proporzione ad otto punte» – noto nella terminologia odierna impropriamente come «compasso di riduzione» –, e a chiarire aspetti tralasciati da quanti si sono finora occupati del matematico salernitano, avendo come oggetto principale delle ricerche l'invenzione del compasso di proporzione, reso celebre da Galilei, o la vita e il pensiero di Bruno. La ricostruzione delle peculiarità del compasso mordentiano e la sua fortuna tra i contemporanei sono testimoniate anche attraverso la pubblicazione di due scritti: «*Il compasso del S. Fabritio Mordente con altri Istromenti Mathematici ritrovati da Gasparo suo fra-*

tello, pubblicato in Anversa nel 1584 ma noto oggi attraverso una sola copia a stampa e una manoscritta, e *Figure d'istromenti matematici e loro uso*, una raccolta inedita di Giacomo Contarini che testimonia degli straordinari sviluppi dell'invenzione mordentiana proprio in quell'ambiente veneto che verso la fine del secolo vedrà la nascita del compasso galileiano» (p. 5).

Ai quattro dialoghi bruniani dedicati alla scoperta dell'invenzione mordentiana e ai non facili e tumultuosi rapporti tra Bruno e Mordente, Camerota riserva una lunga sezione («I dialoghi di Giordano Bruno», pp. 83-105, ma si tenga presente per i rapporti con Bruno anche il paragrafo «Parigi 1585», pp. 45-52). La vicenda è nota, grazie soprattutto alla scoperta, anche in questo caso di Aquilecchia, e alla pubblicazione nel 1957 dei due dialoghi sconosciuti *Idiota Triumphans* e *De somnii interpretatione*: Bruno affascinato dalla scoperta di Mordente e consapevole dell'«imbarazzante incapacità del suo inventore nel divulgare le operazioni», pubblica, «mosso anche dalle preghiere dello stesso Mordente», i *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim* (P. Chevillot, Parigi 1585). Nei *Dialogi* Bruno, esaltando il matematico salernitano come «uno di quegli uomini mercuriali che la Provvidenza manda talvolta sulla terra a fugare le tenebre dell'errore», si sofferma sulla «scoperta del minimo» e sulle operazioni del compasso mordentiano. La pubblicazione dei dialoghi se da un lato produrrà «l'effetto voluto riguardo all'apprezzamento del compasso nella comunità scientifica parigina», dall'altro getterà non poco discredito su un Mordente «ignorante, semplice meccanico, privo di eloquenza e incapace di esprimersi». E se Mordente cercherà di distruggere quante più copie possibili dei *Dialogi*, Bruno da parte sua comporrà e pubblicherà a sue spese due nuovi dialoghi (seguiti dalla ristampa dei due precedenti dialoghi): l'*Idiota Triumphans seu de Mordentio inter geometras deo dialogus* e il *Dialogus qui De somnii interpretatione seu Geometrica sylva inscribitur*, nei quali dopo aver «giustificato l'esaltazione dell'ignoranza ispirata» «interpreterà» quanto sostenuto con «sapore di oracolo» da Mordente.

Camerota esamina e ricostruisce con attenzione le varie argomentazioni bruniane dei quattro dialoghi, mettendo in rilievo i legami con le altre opere 'mordentiane' sul compasso e l'importanza della scoperta di Mordente sulla speculazione bruniana. Quello che viene maggiormente sottolineato da questo punto di vista, riprendendo in parte le tesi di Leonardo Olschki (*Giordano Bruno*, Laterza, Bari 1927), è il legame tra questi dialoghi e il successivo sviluppo di una matematica atomistica, nella prospettiva che «nel compasso del salernitano Bruno avrebbe cioè intravisto l'idea che gli avrebbe consentito di rovesciare la tesi aristotelica della divisibilità dell'infinito». Senza dubbio questo nuovo saggio induce ad una riflessione più accurata sulla rilevanza dell'incontro tra Bruno e Mordente, non solo però a nostro avviso tenendo conto della successiva produzione bruniana – in questa direzione vanno infatti tutti i richiami suggeriti da Camerota – ma

anche alla luce di quella precedente per poter valutare più attentamente l'incisività delle teorie mordentine sul pensiero di Bruno o ancora il modo in cui vengono recepite.

Tracce dirette dell'importanza dell'incontro parigino tra Bruno e Mordente restano comunque evidenti nella produzione di entrambi: se infatti Bruno divinizzerà il nome del matematico salernitano – «attraverso la collocazione del *Quadrante di Mordente* tra le figure archetipe del numero, della misura e della figura: gli *Atria di Apollo, di Venere e di Minerva*» – questi sarà spinto a cercare «una giustificazione teorica al procedimento geometrico del suo metodo frazionario» proprio in risposta alla sua «aversaria ombra di philosopho», ovvero in risposta a Bruno.

AMALIA PERFETTI

B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a cura di M. Rascaglia e A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2000, 227 pp.

Dopo la pubblicazione del primo volume dell'*Epistolario* (Roma 1995), questa *Lettera sulla dottrina di Bruno* costituisce la novità più interessante apparsa negli ultimi anni relativamente a Bertrando Spaventa, autore che ancora oggi rischia di essere compresso tra l'immagine del filosofo originale e innovatore (che non è stato) e quella del più o meno consapevole interprete delle esigenze hegeliane e nulla più. Immagine quest'ultima autentica, ma riduttiva se non viene costantemente storicizzata e contestualizzata, oltre che tarata sulla vicenda stessa del filosofo abruzzese, verso la quale (a parte Gentile e Croce) non si è mostrato grande interesse, sebbene l'*Epistolario* offra un prezioso strumento anche in questo senso. Un contributo in tale direzione dà ora anche la pubblicazione di questo saggio, il quale si propone come la prima, purtroppo mancata, monografia su Bruno che avrebbe potuto contare la storiografia filosofica italiana dell'Ottocento, come sottolineano i curatori nell'*Introduzione* (p. 15). Il volume rimase nel cassetto, anche se alcune sue parti vennero poi variamente riutilizzate da Spaventa. La *Lettera*, nella ricostruzione spaventiana della filosofia moderna, segna il passaggio da una fase in cui il Rinascimento italiano assume un ruolo cardine, ad un'altra fase in cui domineranno soprattutto istanze di ricomprensione degli sviluppi più recenti della filosofia italiana. Ci si trova davanti, in questo senso, ad un laboratorio in cui si fissano idee che a mano a mano perderanno la loro centralità nel contesto della teoria della circolazione della filosofia italiana in Europa. Qui Spaventa prova a mettersi in gioco, come egli stesso dice, quale storico, e, come opportunamente fanno osservare i curatori, è presente in questa *Lettera* un tentativo di confronto con la storiografia europea che va ben oltre i limiti della ristretta critica italiana e che in seguito non troverà lo stesso riscontro in Spaventa (p. 18).

Maria Rascaglia, cui si deve la citata edizione dell'*Epistolario*, e Alessandro Savorelli, da sempre attento alle 'carte Spaventa', sia come studioso che come editore, hanno ricostruito con accuratezza questo lavoro, avviato da Spaventa nei primi anni del suo esilio torinese, ma mai condotto a termine, ricavandolo da una serie di quaderni conservati tra i manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli. Per completezza, hanno poi aggiunto in appendice altri scritti che al saggio bruniano sono in vario modo collegati. In particolare è da segnalare la versione integrale dei *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI* (apparsi sul «Monitore bibliografico» nel febbraio 1852).

La vicenda redazionale della *Lettera* si intreccia con quella della monografia introduttiva all'edizione dei Dialoghi italiani da Spaventa progettata (a partire dal 1853) per l'editore Le Monnier. L'iniziativa, come è noto, non andò in porto, per rinuncia dello stesso filosofo napoletano, il quale nel corso del tempo, pur portando avanti una mole di lavoro di un certo ri-

lievo, manifestò una netta insoddisfazione per gli esiti cui era giunto («quello che avea fatto, non mi serve più», dichiara schiettamente in una lettera del gennaio 1857). Va però osservato che la *Lettera* risente, come mostra la sua stessa natura epistolare, di una ricerca – talvolta affannosa e insistente, come dimostra la corrispondenza dei primi anni torinesi – di contatti, di sostegni intellettuali e umani, di incoraggiamenti e discussioni in grado di far pesare meno l'isolamento personale e culturale dell'autore. Non a caso la *Lettera* su Bruno è indirizzata con ogni probabilità ad Angelo Camillo De Meis, l'amico medico abruzzese con cui Spaventa condivide l'esilio e con il quale intesse negli anni torinesi una costante corrispondenza ricca di notizie circa le proprie idee, i propri lavori e studi, specie di quelli bruniani e sul Rinascimento italiano. Chi meglio di De Meis, quindi, poteva incarnare il destinatario di uno scritto che si ispirava, anche se non esplicitamente, al grande modello offerto dai *Briefe* di Jacobi *über die Lehre des Spinozas?* (p. 12).

La *Lettera sulla dottrina di Bruno* si compone di una sorta di prefazione in cui, rivolgendosi a De Meis, Spaventa dichiara le proprie intenzioni: criticare l'interpretazione di Bruno offerta da August Heinrich Ritter; porre in luce il rapporto che lega Bruno a Cusano e a Lullo, con l'avvertenza, tuttavia, che se è giusto dire che essi sono i predecessori del Nolano, è falso dedurre da ciò «che egli non abbia fatto se non ripetere, commentare e svolgere i principii posti» dal cardinale e dal *doctor illuminatus*, rispetto ai quali al contrario assume posizioni originali e su questioni centrali della sua speculazione (pp. 64-5). Nel primo paragrafo Spaventa critica l'interpretazione di Ritter muovendo dal problema fondamentale della conoscenza di Dio; nel secondo mette in discussione la tesi ritteriana della riconduzione del pensiero bruniano a quello di Cusano, di cui viene esposto brevemente il nucleo essenziale di pensiero, al fine di mostrare la differenza tra il misticismo da cui scaturisce il cardinale e la conoscenza assoluta presentita da Bruno (p. 107); il terzo paragrafo, il più ampio e il più interessante dal punto di vista storico, è dedicato in parte al lullismo di Bruno e al modo in cui occorre, secondo Spaventa, saper leggere, nei principi lulliani che ispirano il Nolano, l'elemento di maggiore originalità del suo pensiero. Maggiore attenzione su questa dimensione della filosofia bruniana aveva richiamato Hegel nelle sue *Vorlesungen*, le quali peraltro risentivano di una ampia esposizione degli scritti lulliani di Bruno condotta da J. G. Buhle nel secondo volume della sua *Geschichte der neueren Philosophie* (1802). La sezione lulliana del saggio di Spaventa era già apparsa sul «Giornale critico della filosofia italiana», sempre a cura di Savorelli, in appendice ad un saggio sul Bruno 'lulliano' del 1989.

Il terzo paragrafo comprende anche una sezione spinoziana, nella quale Spaventa riprende il classico tema della 'parentela' tra Spinoza e Bruno, cercando soprattutto di calare più a fondo la ricerca dell'aderenza speculativa tra i due filosofi, a prescindere dalle considerazioni di natura formale con cui, nell'interpretazione corrente (Hegel, Bartholmèss, Cousin), si dif-

ferenziava l'ordine dell'uno dalla eccitata sovrabbondanza dell'altro. Va segnalato che questa sezione del terzo paragrafo non risulta annunciata, come quella su Ritter e Lullo, nella prefazione della *Lettera*, benché si tratti della parte più cospicua del testo (anch'essa già pubblicata in prima edizione da Maria Rascaglia in un importante contributo apparso nel 1998 in *Brunus redivivus*, primo volume dei Supplementi, sezione Studi, di «Bruniana & Campanelliana»). Spinoza è al centro della riflessione di Spaventa su Bruno fin dai primi studi (che condurranno al saggio *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno* del 1852), e rimarrà termine di confronto e di discussione anche negli anni napoletani, durante i quali si completano gli studi bruniani di Spaventa (derivati anche dalla revisione di parti di questa *Lettera*), confluiti poi nel primo e unico volume di *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* (Napoli 1867). Risulta pertanto strano che, nel presentare la *Lettera*, Spaventa taccia proprio dell'argomento essenziale, tanto più se, come viene fatto notare, proprio il mutare della lettura del nesso Bruno-Spinoza da parte di Spaventa nel corso del tempo, abbia contribuito all'accantonamento della *Lettera*, nel senso che, approfondendo lo studio di Tommaso Campanella, si ridimensiona la visione di un Bruno anticipatore di Spinoza e Cartesio (cfr. p. 50 e ss.). Al tema *Bruno precursore di Spinoza* è dedicato anche il testo che figura in appendice. Alla *Lettera*, il cui testo è incompiuto, mancandovi la quarta parte dedicata all'esame della presenza delle idee di Bruno nella filosofia moderna italiana ed europea, i curatori fanno seguire lo scritto *Della coincidenza degli opposti*, considerandolo come «l'ideale conclusione del saggio bruniano», dal momento che in esso si presenta un'analisi delle prime categorie della logica di Hegel ricondotta alla questione della *coincidentia oppositorum* di Cusano e Bruno (cfr. l'*Introduzione*, p. 45).

Sulla *Lettera*, scritta come sempre in Spaventa con uno stile asciutto e schematico, ma ancora più che in altri casi frammentario e composito, il giudizio che si può esprimere è riassunto da alcune considerazioni dei curatori. Sul piano strettamente formale, la monografia mancata di Spaventa risulta effettivamente un «montaggio» di saggi distinti (cfr. p. 34). Ma forse un limite di fondo è legata alle fonti storiografiche: difficile infatti porre sulla stessa linea Hegel e Ritter; come pure risulta non rispondente in pieno allo scopo di presentare il 'vero' Bruno, saggiarne la portata polemizzando con lo stesso Ritter, buon storico ma pessimo filosofo, secondo l'ammissione di Spaventa. Egli stesso, forse, deve aver avvertito questo stridere di obiettivi e materiali critici disponibili (nelle lettere coeve non a caso si lamenta della scarsa documentazione circa il Bruno latino e la letteratura specialistica). Tuttavia, detto questo, i tratti originali del suo lavoro non mancano. I curatori sottolineano a ragione come Spaventa si sbarazzi di luoghi comuni che invece perdureranno a lungo: la bizzarria di Bruno, la sua oscurità, e così via. Inoltre, egli ha contribuito a valutare nella sua portata culturale nazionale il Bruno martire della libertà di pensiero. Ha poi cercato di considerare come un tutto sistematico l'opera di Bruno,

aprendosi anche (sebbene in modo non compiuto) alle Opere latine (p. 33).

In conclusione, se è vero che a Spaventa va fatta risalire una rinascita di interesse per il pensiero bruniano che ha aperto la via a una stabile fortuna del Nolano, si può ben immaginare quale influsso ancora più profondo egli avrebbe potuto esercitare se avesse dato alle stampe questa *Lettera*, nella quale si profila in modo netto l'esigenza di una rigorosa ricostruzione del pensiero bruniano da parte dello storico che non giudica, ma che racconta «(filosoficamente, s'intende) il bene e il male» (p. 223), e dalla quale non solo emerge l'unità intrinseca della sua filosofia, ma anche l'esemplarità delle opere italiane di Bruno, «le quali sono un modello di precisione, di proprietà e di bellezza nella locuzione filosofica» (p. 218). Un richiamo all'organicità del pensiero di Bruno, all'ordine e alla congruità della Nolana filosofia, non avrebbe potuto che giovare nel clima storico della prima metà del XIX secolo, ancora poco avvezzo a considerare Bruno il più famoso e interessante filosofo italiano, come lo definì Theodor Sträter nelle *Lettere sulla filosofia italiana* in un passo che i curatori pongono a conclusione della loro *Introduzione* (p. 54).

GIUSEPPE LANDOLFI PETRONE

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. Ariosto

J. Woolfson, *Padua and the Tudors: English students in Italy, 1485-1603*, James Clarke & Co., Cambridge 1998, 320 pp.

Obiettivo di questo studio di Jonathan Woolfson, Lecturer in Storia allo Herford College di Oxford, è la ricostruzione attenta di due mondi culturali, quello inglese e quello italiano, in continua e costante evoluzione, soprattutto cercando di cogliere le modalità con cui la cultura patavina e la cultura dell'Inghilterra dei Tudor si influenzarono reciprocamente. Un affresco della società padovana e della società inglese tra Umanesimo e Rinascimento, dalla conclusione delle due guerre che misero a dura prova il nascente Stato inglese sino alla morte della regina Elisabetta. Dal 1222, data di fondazione ufficiale dello Studio, Padova svolge una funzione di attrazione di studenti provenienti da vari paesi europei. Tra i professori che elessero Padova come centro propulsore per le loro teorie, basti ricordare il nome di Cusano. A Bologna, dal XII secolo, era invalsa l'abitudine di rispettare i privilegi delle nazioni studentesche, ma con l'irrigidirsi della Controriforma sarebbe stata Padova a raccogliere il testimone della tendenza che vedeva nel rapporto con lo 'straniero' la componente essenziale della propria identità istituzionale. Molti degli studenti inglesi arrivavano a Padova per motivi specifici, esuli per fuggire dai radicali cambiamenti religiosi e politici. L'A. riesce a dimostrare i debiti che la cultura inglese ha contratto con lo studio patavino – da William Harvey, lo scienziato che scoprì la circolazione del sangue, a Thomas Starkey, pensatore politico ed altri –, a testimonianza del mutato rapporto dell'Inghilterra con Padova (dall'élite ad un numero maggiore di studenti, dal dotto al nobile). Molto utile è l'appendice con cui si chiude il volume: una sorta di catalogo degli inglesi che studiarono a Padova nel periodo Tudor, con annessa bibliografia e indicazione di fonti archivistiche.

M.V.



M. Ciliberto, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999, 330 pp.

Il volume raccoglie alcuni recenti studi di Michele Ciliberto, messi a punto – nel triennio 1995-1998 – per occasioni diverse, ma secondo organiche linee di ricerca (nel volume figura anche l'inedito *Bruno, Montaigne, la «folia»*). Gli undici contributi, introdotti da un ampio *Prologo*, sono raggruppati in quattro sezioni: *Filosofia e autobiografia*, *La «nova filosofia»: parole e concetti*, *L'esperienza inglese*, *Bilanci e prospettive*. Nel volume, l'Autore svi-

luppa temi su cui aveva già richiamato l'attenzione e altri si aggiungono nella prospettiva di un approfondimento di alcune strutture fondamentali della 'nolana filosofia' e della sua ricezione – dalla valutazione della peculiarità della riflessione autobiografica nell'opera bruniana a significativi percorsi della fortuna di questa tra Seicento-Novecento –, a partire proprio dal motivo, ambiguo e pregnante, dell'ombra, sul quale si sono interrogati numerosi interpreti di Bruno (del resto, nell'orizzonte dell'*umbra* e, in generale, di un *medium* tra due diversi 'mondi' – fisico / metafisico – si muovono alcuni dei testi più suggestivi e ardui del Nolano: dal *De umbris idearum* alla *Lampas triginta statuarum* e al *De imaginum compositione*). Pur con il riconoscimento dell'importante contributo che il secolo XIX ha dato all'avanzamento degli studi bruniani, sia a livello interpretativo che sul piano dell'edizione dei testi, Ciliberto sottolinea con forza gli elementi di originalità della critica novecentesca: «il Novecento è stato, forse, il secolo che ha contribuito più di tutti alla comprensione storica dell'opera di Bruno, attraverso il lavoro solidale, oltre che degli storici e dei filosofi, anche di letterati e di scrittori di prima grandezza» (p. 14). Secondo l'Autore, i due 'nomi esemplari' degli studi bruniani del Novecento sono Giovanni Gentile e Frances A. Yates. In tal senso, pur evidenziando i limiti di visuali che – da prospettive in parte divergenti – tendono a focalizzare l'interesse critico su una chiave ermeneutica esclusiva, con il rischio di sottovalutare aspetti significativi della 'nolana filosofia', viene rimarcata nel contempo la necessità di un 'confronto aperto' con le interpretazioni di Gentile e di Frances Yates dell'opera bruniana nel contesto della filosofia e della cultura del Rinascimento, nonché – in particolare – con quella 'scoperta' dell'ermetismo che ha avuto proprio nel fortunato libro della studiosa inglese del 1964 il suo momento di fondazione e di irradiazione. In questo confronto critico, Ciliberto sottolinea taluni punti problematici, rispetto alla tradizione idealistica come pure all'interpretazione della civiltà rinascimentale che ha variamente insistito su motivi di continuità all'insegna di una centralità dell'ideologia umanistica. Viene altresì colto il significato per certi versi dirompente della lettura 'ermetica' di Bruno, che dal punto di vista storico e storiografico – pur con limiti e talune semplificazioni variamente segnalati negli ultimi decenni – ha avuto l'indubbio merito di mettere in crisi, anche attraverso un'implicita riconsiderazione della questione della periodizzazione, un'interpretazione 'armonica' del Rinascimento – in bilico tra l'età medievale e la rivoluzione scientifica –, proprio insistendo sulla complessità di quella tradizione. Per cui, se la lettura di Bruno come 'mago ermetico' si è dimostrata del tutto inadeguata ai fini di un'effettiva comprensione della *nova filosofia* e degli stessi scritti magici del Nolano, ha posto nondimeno la questione di un confronto meno 'rassicurante' con la sua opera.

E.C.



Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the Return of Trismegistus. Catalogo della mostra tenuta presso la Biblioteca Medicea

Laurenziana di Firenze dal 2 ottobre 1999 all'8 gennaio 2000, a cura di S. Gentile e C. Gilly, Centro Di, Firenze 1999, 326 pp.

Il volume è un'iniziativa editoriale che si colloca nell'ambito delle celebrazioni per il quinto centenario della morte di Marsilio Ficino (1499-1999), con riferimento al *Projet international Marsile Ficin*. Il Catalogo, pubblicato in italiano con traduzione inglese, è il risultato della collaborazione tra la Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze e la Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam (fondata nel 1957, tale biblioteca raccoglie la più completa collezione privata di testi manoscritti e a stampa sull'ermetismo, l'alchimia, il misticismo). Alcune delle opere esposte provengono da altri Istituti, quali la Biblioteca Riccardiana, la Biblioteca Marucelliana e la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. La prima parte del volume, ad opera di Sebastiano Gentile, riguarda Ficino e il suo complesso rapporto con la tradizione ermetica: i testi con i quali venne a contatto e che tradusse, i codici sui quali lavorò, l'ambiente culturale che permise ed auspicò il 'ritorno' di Ermete. Inoltre Gentile delinea, in modo sintetico e con costante riferimento alle schede e alle tavole che seguono nel volume, l'intersecarsi e il fondersi, nell'opera ficiniana, della tradizione ermetica con quella platonica-neoplatonica, cosicché la produzione di un originale pensiero appare inscindibile dall'esercizio ermeneutico sui testi antichi. Nella seconda parte del volume, ad opera di Carlos Gilly, sono presentati i codici che testimoniano il rapporto tra i testi ermetici e i Padri della Chiesa, la presenza di tali testi nella cultura medievale e, infine, la loro ricezione negli anni successivi a Ficino. Il catalogo si chiude con le testimonianze del rapporto tra l'ermetismo e l'opera di Paracelso, poiché – come precisa lo stesso Gilly nella Prefazione – questi dette una nuova veste ad Ermete e ne tradusse il messaggio in modo nuovo. Gli autori del catalogo hanno approntato delle schede esplicative che mirano a presentare le opere, indicando i contenuti tematici fondamentali di ciascuna e rivisitandone la fortuna. In virtù di questo complesso lavoro di ricostruzione e di sintesi, il catalogo rappresenta uno strumento di lavoro, utile a tutti coloro – studiosi del Rinascimento e non solo – che vedono nella comprensione dei testi ermetici un'importante chiave di lettura dell'intera cultura occidentale.

T.K.



J. Winter, *Giordano Bruno. Eine Einführung*, Parerga Verlag, Düsseldorf 1999, 156 pp.

L'introduzione a Bruno del poeta e saggista Jochen Winter esordisce con un «Prologo sulla storicità del pensiero cosmico» (pp. 9-25), che ripercorre brevemente gli stadi evolutivi di una presa di coscienza dell'essere umano di fronte al cosmo, a partire dall'angoscia dell'uomo primordiale 'al cospetto dell'ignoto', attraverso la razionalizzazione di essa nel mito, fino alle acquisizioni della filosofia della natura. Al centro dell'esposizione della filosofia bruniana si collocano i Dialoghi italiani. Con la proiezione, operata da Bruno, del concetto di infinito in un universo attualmente infinito, che

supererebbe l'eliocentrismo copernicano in favore di un cosmocentrismo, si perviene – così argomenta Winter – a una sintesi rivoluzionaria di metafisica e cosmologia che pone al contempo le basi di una «antropologia cosmica trasformazionale» (p. 23). Seguono i tre capitoli centrali del libro, dedicati, rispettivamente, a metafisica, cosmologia e antropologia in Bruno (pp. 27-119). È nella materia, nella molteplicità, che il principio divino – uno e immutabile – si manifesta attraverso una costante metamorfosi e differenziazione di essa (p. 117). Orientandosi al processo della natura, il pensiero cosmico bruniano approderebbe – riallacciandosi al pensiero mitico, a concezioni presocratiche, alla metafisica plotiniana e agli scritti ermetici – a un concetto di universo quale organismo autonomo animato, in cui l'uomo assurge a essere universale, minando in tal modo alla base il fondamento del cristianesimo (pp. 112 ss., 121). Colpisce lo stile letterario dell'autore – dagli echi a volte quasi religiosi («Il lume interno, intuito e identificato con la verità, si riflette nel punto dal quale pulsava»: p. 119) – che riesce ad abbinare un'impostazione filosofica a una costante riflessione sulla *conditio humana* per far emergere una visione unitaria del pensiero bruniano, il cui significato viene non per ultimo individuato nell'aver reso accessibile alla cultura occidentale un concetto di creazione 'postmoderno' («nachneuzeitlich»), sviluppandolo dalle stesse fonti di essa (p. 125). Un «Epilogo: oltre l'età moderna» (p. 121 ss.) – che mette a fuoco l'attualità della concezione bruniana –, uno schizzo biografico e una bibliografia essenziale (p. 145 ss.) chiudono il volume.

D.v.W.



G. B. Della Porta, *Teatro*, t. I: *Tragedie*, a cura di R. Sirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, 442 pp.

È il primo dei tomi (vol. 15, 1) dedicati al *Teatro* nell'ambito dell'Edizione Nazionale delle *Opere* di Giovan Battista Della Porta. Il lavoro è frutto di una lunga frequentazione filologica dei testi teatrali di Della Porta da parte dello studioso, avendo Sirri già curato edizioni delle *Tragedie* (Napoli 1978) e delle *Commedie*, in due volumi (1980, 1985). Il presente volume si apre con una sintetica, ma densa introduzione della tragicommedia e delle due tragedie che ebbero una sola edizione e pochi lettori; comprende anche una puntuale rassegna delle edizioni delle opere teatrali di Della Porta e dei relativi studi (pp. x-xxv); seguono i testi, secondo l'epoca delle rispettive stampe: *La Penelope* (1591), *Il Georgio* (1611) e *L'Ulisse* (1614), ciascuno preceduto da una *Introduzione al testo*, in cui lo studioso illustra la genesi e la storia delle singole opere, con ampie osservazioni sulla stampa secentesca giudicata «mediocre» per gli interventi acritici e arbitrari. Il curatore, elencandone le sviste, i refusi e gli interventi correttori che hanno alterato i testi, descrive con rigore i criteri della propria trascrizione, accompagnandola con apparati, tavole e liste critiche. Maggiori gli indugi descrittivi e più complesse le formulazioni stemmatiche per *Il Georgio*, l'unica opera letteraria di Della Porta di cui possediamo un ms. autografo, che costituisce un punto di riferimento continuo «per verifiche grafiche e morfosintatti-

che, per tracciare, finché è possibile, una linearità normativa nell'*usus* linguistico, nel sistema preferenziale delle scelte compiute da questo scrittore». Con cauto ammodernamento, Sirri mira alla corretta lettura dei testi, al recupero della loro lezione autentica, alla conservazione degli aspetti linguistici retorici e teatrali propri dell'Autore, della sua consuetudine grafica sintattica e interpuntiva. Un lavoro meritorio sia per i criteri seguiti, che garantiscono il valore d'epoca dei tre interessanti documenti teatrali, sia per la competenza filologica del curatore.

A.C.



G. B. Della Porta, *Claudii Ptolemaei magnae constructionis liber primus cum Theonis Alexandrini commentariis Io. Baptista Porta neapolitano interprete*, a cura di R. De Vivo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, xxiv-240 pp.

Si tratta del volume XVIII (quinto in ordine di apparizione) dell'Edizione Nazionale delle *Opere* di Della Porta. L'ottima edizione, a cura di Raffaella De Vivo, contiene la traduzione dell'aportiana del libro I dell'*Almagesto* di Tolomeo, che vide la luce a Napoli presso lo Stigliola nel 1605, corredata dal commento di Teone in latino. Sebbene si abbiano notizie di una traduzione edita precedentemente, la curatrice tende ad escluderne l'esistenza, perché sarebbe confluita in questa edizione. Il lavoro dimostra come la diffusione a Napoli del copernicanesimo e la massiccia adesione di molti intellettuali a una ripresa dell'interesse per la meccanica e la matematica non intacchino la fondamentale adesione a Tolomeo da parte di Della Porta, nonostante molti dei personaggi a lui noti, dal Maurolico al Vernazione, da Giulio Cortese a Matteo de Soletto e a Giovanni da Bagnolo fossero imbevuti di idee magico-astrologiche e i suoi stessi studi fossero in bilico tra credenze magiche e sperimentalismo scientifico. D'altra parte se l'intuizione eliocentrica arriva a Copernico attraverso il pitagorismo, è anche vero che la dottrina pitagorica, familiare allo scienziato napoletano, avrebbe dovuto rendere la sua intelligenza sensibile alle istanze copernicane. Tuttavia, anche se negli ultimi anni egli si interessò al telescopio, l'astrologia e le arti magiche rimasero comunque le sue attività prevalenti al punto da essere marchiato addirittura come 'negromante' da Paolo Pacello.

A.P.



S. Di Liso, *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Levante, Bari 2000, 421 pp.

Nel panorama storiografico sul XVI e XVII secolo, non sempre è rimasta costante l'attenzione verso contesti culturali europei che mal si legano, a volte, con ricostruzioni sistematiche e alquanto monolitiche, sull'intero periodo rinascimentale. Il lavoro di Saverio Di Liso su Domingo de Soto è,

all'interno di questo ambito, un'interessante e piacevole eccezione. L'autore esamina, in una ricostruzione storica che ha origine dalle vicende legate alla *Escuela de Salamanca*, la figura e l'opera del filosofo segoviano, all'interno di uno studio specifico sugli scritti logici che divengono – nella prospettiva ermeneutica delineata dall'autore – segni caratterizzanti e orientativi di tutto il pensiero filosofico-naturale, etico-giuridico e teologico. Nel ricostruire le fasi dell'opera logica di Soto e nel descrivere, specificamente, quali siano le coordinate logico-formali delle *Summulae* (1529) in riferimento alla semantica dei termini e alla teoria della *consequentia*, un particolare interesse assumono le pagine riguardanti la teoria dei fondamenti della scienza logica e del suo oggetto in un'indagine che, pur prendendo origine dalla lettura dei *Commentarii in Dialecticam Aristotelis* (1543), non può fare a meno di confrontarsi con alcune pagine inedite del codice Ottoboniano latino 782, dedicate al problema del significato dell'ente di ragione (*Utrum subiectum logicae sit ens rationis*), e con la concezione epistemologica presente nel *Commento* agli *Analytica posteriora* di Aristotele. Ed è proprio da questa specifica attenzione rivolta ai problemi fondativi della scienza logica che si possono delineare gli aspetti logico-filosofici del pensiero etico-teologico di Domingo de Soto e ipotizzare un'influenza dell'ambito logico su quello filosofico-etico, nella messa a fuoco di alcuni elementi di logica giuridica che determinano scelte precise e ineludibili nel pensiero etico-giuridico del filosofo di Segovia.

P.P.



P. Farinelli, *Il furioso nel labirinto. Studio su «De gli eroici furori» di Giordano Bruno*, Adriatica Editrice, Bari, 2000, 338 pp.

Come Patrizia Farinelli sottolinea nell'Introduzione, *Il furioso nel labirinto* mira ad analizzare «le ragioni che spinsero Bruno a orientarsi verso una scrittura letteraria e a scegliere, in particolare, il codice espressivo e le strutture della poesia d'amore che si rifà a Petrarca» (p. 7). L'aspetto propriamente letterario della produzione del Nolano non ha ancora ricevuto tutta l'attenzione critica necessaria da parte degli italianisti, ed è per questo che il volume in questione si offre quale apprezzabile tentativo di «estrappare dall'intero testo alcune costanti» stilistiche e poetiche (p. 11). Tuttavia, la studiosa mette anche in risalto l'inevitabile difficoltà di separare, nel caso del dialogo bruniano, la struttura letteraria dal senso filosofico dell'opera nel suo complesso. Sempre nell'Introduzione leggiamo: «Per quanto riguarda... l'oggetto del discorso, ci si è limitati a indicare con quali caratteristiche si presenta il processo di conoscenza del divino in *De gli eroici furori* senza pretendere di approfondire le questioni che l'argomento solleva e nemmeno di indagare specificamente il rapporto del nolano verso la tradizione filosofica precedente» (p. 8). È appunto per questo ben chiaro limite esegetico che le parti più interessanti del *Furioso nel labirinto* sono appunto quelle in cui si offre al lettore una descrizione dei componimenti poetici stessi e del loro mutuo rapporto all'interno delle singole parti del dialogo bruniano («Le poesie e le imprese», pp. 58-74; «I legami intratestuali fra le

poesie», pp. 87-131). In particolare, è di proficuo utilizzo il paragone tra «i legami intertestuali presenti nel canzoniere petrarchesco» (p. 87) e le poesie bruniane in rapporto ai loro commenti esegetici. Interessante è anche la successiva discussione del petrarchismo del Nolano in connessione con le numerose 'spositioni' cinquecentesche di singoli componimenti del Petrarca soprattutto, ma non soltanto, in chiave neoplatonica (pp. 227-256). Tuttavia nel secondo e terzo capitolo la divisione tra un esame strettamente stilistico ed un'interpretazione più direttamente filosofica si dimostra di difficile attuazione. Lo studio qui si fa piuttosto generico e digressivo, aspetto quest'ultimo non del tutto assente neanche dalle altre sezioni del volume.

A.M.



G. Giglioni, *Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste van Helmont*, Franco Angeli, Milano 2000, 187 pp.

«A niente deve maggiormente tendere l'uomo nobile che a non seguire al modo delle pecore il gregge di coloro che camminano avanti, procedendo non perché così bisogna andare ma perché così si va». Forse questa frase dell'*Eisagoge* di Jan Baptiste van Helmont (1579-1644) riassume significativamente la parabola del medico fiammingo che visse alla ricerca della verità. Nella collana milanese di «Filosofia e scienza nel Cinquecento e nel Seicento», Guido Giglioni – autore di questo saggio agile e ben costruito – riesce brillantemente ad illustrare l'originalità del pensiero helmontiano, che ruota intorno alla definizione di immaginazione e malattia. La teorizzazione dei poteri dell'immaginazione e l'affermazione della sua naturalità causarono non pochi problemi a van Helmont, che così nella spiegazione di alcuni eventi, ad esempio la stregoneria, sminuiva fortemente l'azione di agenti soprannaturali; egli fu costretto poi a sfumare i toni di tale interpretazione che risentiva dell'influenza paracelsiana. Riprendendo l'adagio di Giovanni Crisostomo *nemo nisi a seipso laeditur*, van Helmont spiega la malattia come alterazione, estraniamento dell'anima da sé, come un processo vitale endogeno di cui non si devono cercare cause esterne. Del tutto originale è la soluzione helmontiana alla questione dell'intelligibilità del mondo, attraverso l'accentuazione del ruolo della mente come *imago Dei*, riflesso della vita di cui però non può dare rappresentazione, altrimenti ne perderebbe la sua essenza specifica. Attraverso l'identificazione delle fonti di van Helmont – Agostino ed Avicenna *in primis* –, l'A. mostra inoltre le conseguenze politiche e religiose del pensiero del medico fiammingo, riuscendo efficacemente a contestualizzare le evoluzioni teorico-scientifiche del concetto stesso di malattia e immaginazione.

M.V.



P. Godman, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, xxii-508 pp.

Dopo aver mandato in stampa solo di recente *The Silent Masters. Latin Literature and its Censors in the High Middle Ages* (Princeton 2000) e già programmato altri lavori sull'Inquisizione (tra cui *The Secret Inquisition* – di prossima pubblicazione – e *The Grand Inquisitor*, centrato sulla figura del cardinale Giulio Antonio Santori), Godman presenta ora in questo studio una ricostruzione dell'attività di Bellarmino nelle due congregazioni romane grazie ad un'ampia documentazione (Appendice, pp. 235-483) proveniente dall'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Dopo essersi occupato dei meccanismi e le modalità della censura e dell'analisi diacronica dell'attività censoria del gesuita, l'A. rileva che la censura ecclesiastica tra Cinque e Seicento era spesso contraddittoria poiché caratterizzata, a causa di problemi organizzativi, da una peculiare combinazione di improvvisazione e rigore: la censura infatti rientrava (anche dopo l'istituzione della Congregazione dell'Indice nel 1571) nei compiti sia dell'Inquisizione sia del Maestro del Sacro Palazzo, provocando così inevitabili conflitti di competenza, ancora più intensi dopo la riforma della Curia del 1587 che privilegiò di fatto l'Inquisizione. Si creò quindi una situazione di stallo in cui era virtualmente impossibile sviluppare regole e metodi di lavoro univoci. Analizzando le attività di Bellarmino, l'A. mostra che la censura, che per la Chiesa doveva essere strumento per risolvere problemi di autorità e controllo, oltre alla funzione proibizionistica ne aveva altre, tra cui quella di incarnare un metodo di discussione, un veicolo di dibattito, una forma di pensiero. La censura era talmente diffusa e praticata che qualsiasi problema (teologico, politico, morale) poteva essere condensato in proposizioni e sottoposto all'altrui giudizio. In quanto membro dell'Indice, Bellarmino andò spesso controcorrente difendendo, per esempio, Erasmo e i commenti ebraici alla Bibbia, scontrandosi talvolta con colleghi, tra cui l'intransigente Francisco Peña e il Brisighella. Leale nei confronti dell'istituzione pontificia, più che della persona del pontefice, Bellarmino si scontrò con Sisto V per alcuni suoi scritti e per la correzione della *Vulgata*, riuscendo comunque a bloccare, dopo la morte del papa, sia il nuovo Indice che la Bibbia 'emendata'. I vari tentativi bellarminiani di razionalizzare la censura, cioè di formulare criteri razionali per la proibizione e/o espurgazione applicabili a qualsiasi opera, non portarono, però, a risultati soddisfacenti o duraturi. Ripercorrendo nell'ultimo capitolo alcuni casi celebri (Lipsio, Huarte, Bruno, Galileo), l'A. presenta il ritratto di un Bellarmino in gran parte inedito: più che rigoroso nella difesa dell'uso della violenza per proteggere la Repubblica Cattolica dagli eretici, il santo era decisamente meno 'sanguinario' nell'attività censoria, come emerge dai documenti pubblicati.

L.S.



O. Lando, *I Paradossi, cioè sentenze fuori del comune parere*, a cura di A. Cor-saro, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000, 298 pp.

Dopo la ristampa anastatica a cura di Germana Ernst ed Eugenio Canone, pubblicata nei Supplementi di questa rivista nel 1999, giunge nelle mani

del lettore questa edizione critica dei *Paradossi* di Ortensio Lando, per la cura di Antonio Corsaro. Basata sull'edizione lionese del 1543, il volume offre la possibilità di entrare *in medias res* di un complesso dibattito storiografico, che ha visto discutere persino dell'identità del Lando. Oltre ai rilevanti meriti di aver ristabilito il testo dei *Paradossi* corredandolo di una ampia nota al testo, Corsaro ha rintracciato una lettera edita nel 1552 (trascurata dagli studiosi contemporanei) a Pietro Aretino, dove Lando cerca di conquistare dal più famoso scrittore una maggiore visibilità nella letteratura volgare, testimonianza che porta ad anticipare il rapporto con la cultura veneziana. I trenta paradossi landiani sono accompagnati da una analisi volta ad inquadrare ogni trattazione nell'ambito della tradizione classica ed umanistica, senza trascurarne i contenuti pienamente moderni, talvolta di propaganda filo-riformata. Mediante la forma classica del paradosso, Lando infrange le regole ciceroniane ed erasmiane per diffondere il messaggio delle nuove libertà. Di notevole importanza l'attento apparato di note, il glossario e gli indici, non solo dei nomi e dei luoghi, ma anche delle opere, citazioni e rinvii testuali: strumenti che rendono l'edizione curata da Corsaro utile e preziosa per lo studioso di storia della cultura del Cinquecento.

M.V.



H. Röslin, *De opere Dei creationis*, ristampa anastatica dell'edizione Francoforte 1597, a cura di M. A. Granada, Conte Editore, Lecce 2000, xv-55 pp.

Nella collana di ristampe anastatiche dell'editore Conte («Aurifodina philosophica»), e affidato alle cure di Miguel Angel Granada, rivede la luce il *De opere Dei creationis* del medico e astronomo alsaziano Helisaeus Röslin (1545-1616). Il testo si presenta come una raccolta di 124 *theses* che completano un intero sistema di filosofia naturale, espressione della visione del mondo dell'autore, che spazia agevolmente dalla fisica alla chimica, dalla medicina alla cosmologia. Soprattutto su quest'ultima disciplina insiste il curatore del volume che nell'Introduzione ricostruisce, attraverso uno studio attento della documentazione storica, le vicende che hanno portato alla prima stesura e poi alla definitiva elaborazione e pubblicazione del *De opere Dei creationis*. L'incontro a Strasburgo nel 1588 con Raymarus Ursus, autore del *Fundamentum astronomicum* e accusato di plagio dall'astronomo danese Tycho Brahe, l'indagine sull'«opus Dei creationis», la ripresa del sistema ursino, nonché un sinora inedito scambio di lettere con Maestlin segnano l'elaborazione da parte di Röslin di una proposta cosmologica che rinuncia, al pari di Ursus, all'intersezione delle orbite di Marte e del Sole, mentre reintroduce la totale fissità della Terra e il moto diurno della sfera delle stelle fisse previsti da Brahe. Di notevole interesse storico è anche l'appendice dell'opera, dove sono esaminati – con l'ausilio di cinque diagrammi cosmologici – i sistemi planetari geocentrico, eliocentrico e geoeiocentrico, quest'ultimo nelle differenti versioni ticonica, ursina e rösliniana. Nel contesto del dibattito coevo sulla riforma dell'astronomia, l'o-

pera di Röslin rappresenta un episodio significativo delle possibilità aperte dalla soluzione geocentrica sia sul piano di una risposta teorica alle istanze dell'eliocentrismo copernicano, sia all'interno di una prospettiva filosofica conservatrice, almeno in campo cosmologico. Tuttavia, questo non impedì a Röslin di godere della stima di molti suoi contemporanei, tra i quali alcuni dei più noti *novatores*: Michael Maestlin, Giordano Bruno, Johannes Kepler.

D.T.



U. J. Schneider, *Giordano Bruno*, «Wolfenbütteler Bibliotheks-Informationen», XXV (2000/3-4), pp. 59-60.

Nel bollettino trimestrale della Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel, Ulrich Johannes Schneider – attualmente responsabile per i progetti di ricerca e lo sponsoring di gemellaggi della biblioteca – dà notizia di una delle tante iniziative di commemorazione del filosofo di Nola, accavallatesi nel IV centenario della sua morte in tutto il mondo (da Wolfenbüttel a Cuba). Si tratta di una piccola mostra allestita presso la stessa biblioteca: *Ackern auf dem phantastischen Feld. Giordano Bruno (1548-1600) zum Gedächtnis* [Arare nel campo fantastico. In memoria di G. B.], 19 maggio-12 agosto 2000, curata da Dieter Merzbacher, Thomas Stäcker e dallo stesso Schneider. La breve presentazione della mostra si articola in tre paragrafi. Il primo è dedicato al soggiorno di Bruno a Helmstedt nel 1589; in mostra era tra l'altro esposto l'originale della lettera di protesta di Bruno diretta a Daniel Hofmann – prorettore dell'Università di Helmstedt –, a seguito della scomunica inflittagli da Heinrich Boëthius (erroneamente Schneider indica «Gilbert Voet»), sovrintendente della locale Chiesa luterana, che lo aveva pubblicamente scomunicato. Nel secondo paragrafo, in cui si fa riferimento a «una filosofia del cosmo e della memoria», viene evidenziato il significato dell'*ars memoriae* quale *methodus* inventiva di facoltà psicologiche, che rispecchierebbero «das kosmische Geschehen» (in mostra era in tal senso esposta una scelta dei trattati bruniani sull'arte della memoria e sull'arte combinatoria). L'ultimo paragrafo accenna al «tardo riconoscimento» dell'opera bruniana. Dopo i riferimenti alle edizioni bruniane di Adolf Wagner e August Friedrich Gfrörer, il lettore viene messo a conoscenza di alcune «rarietà» nel campo delle edizioni bruniane: «Solo nel 1879 – scrive Schneider – appare l'edizione italiana degli scritti italiani [sic] (3 volumi a cura di F. Fiorentino [sic]), poi nel 1907 l'edizione critica di Benedetto Croce [sic] e Giovanni Gentile» (p. 60). Oltre alla ricezione di Bruno in ambito filosofico (con testimonianze di Campanella, Sorel, Bayle, Heumann, Jacobi, Schelling, Hegel) nell'esposizione si è documentato anche il filone della «brunomania».

D.v.W.



Tommaso Campanella e la congiura di Calabria. Atti del Convegno di Stilo

(18-19 novembre 1999) in occasione del IV centenario della congiura, a cura di G. Ernst, Comune di Stilo, Stilo 2001, 255 pp.

Il volume raccoglie gli atti del Convegno dedicato a commemorare il quarto centenario della congiura calabrese del 1599. I contributi sono opportunamente distribuiti in tre sezioni. La prima, dedicata all'orizzonte politico di Campanella e alla congiura, raccoglie due saggi introduttivi e di orientamento generale: il primo (G. Ernst), rivolgendosi particolarmente al problema della riflessione politica, traccia un profilo sintetico dei diversi aspetti che caratterizzano l'evolversi del pensiero politico campanelliano, mentre il secondo (G. Benzoni) si sofferma sul rapporto costante di Campanella con la Repubblica veneziana in un'attenta rilettura dei motivi di ostilità della Serenissima nei confronti dell'iniziativa della congiura. Le sezioni successive sono dedicate ad aspetti più specifici e peculiari. La seconda raccoglie i contributi che indagano l'orizzonte storico della rivolta campanelliana, soffermandosi su documenti conservati nell'Archivio di Simancas (M. L. Tobar), ma anche con una particolare attenzione per il contesto religioso (R. Benvenuto, G. Cioffari, M. Miele), testimoniato non solo dalla presenza attiva e capillare degli ordini religiosi – e in modo specifico dall'ordine dei frati predicatori –, ma anche dal ruolo privilegiato delle autorità ecclesiastiche che, in modi differenti, hanno interagito con l'evento sovversivo. La sezione conclusiva, raccogliendo gli interventi su alcuni testi e documenti campanelliani inediti o dalle particolari vicissitudini, presenta un utile approfondimento di aspetti e momenti della vicenda biografica del filosofo. Oltre ad essere presentata un'inedita lettera di Campanella a Filippo Colonna (G. Formichetti), un contributo (W. Lupi) si sofferma sulle vicende di una peculiare copia manoscritta del *Senso delle cose* conservata nella Biblioteca Civica di Cosenza e un altro (P. Ponzio) rende conto della pubblicazione di un'opera rimasta per lungo tempo inedita, il *Compendio di filosofia della natura*, che costituisce un'elegante sintesi della 'fisiologia' campanelliana. Vengono infine pubblicati (L. Spruit) per la prima volta alcuni documenti inediti dell'Archivio dell'ex Sant'Uffizio, risalenti agli anni compresi fra il 1594 e il 1604, che contribuiscono a far chiarezza su alcuni punti oscuri della biografia campanelliana.

P.P.



F. Valentini, *Il principe fanciullo*. Trattato inedito dedicato a Renata ed Ercole II d'Este, testo, introduzione e note a cura di L. Felici, Olschki, Firenze 2000, x-310 pp.

Quando il modenese Filippo Valentini (1512-1566?) compose il trattato del *Principe fanciullo* intorno ai primi anni quaranta del Cinquecento, dedicandolo a Renata di Francia e a Ercole II d'Este, certo non avrebbe potuto supporre che il lavoro sarebbe rimasto manoscritto fino a che, a distanza di più di 450 anni, Lucia Felici, studiosa di cui già si è potuta apprezzare la perizia filologica e la capacità interpretativa nella ricostruzione del pensiero del giovane Borrrhaus, ne facesse un'edizione critica, corredandolo di

un agile apparato di note. Il volume esce nella collana ideata e diretta da Antonio Rotondò, «Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento», in cui – oltre all'importante edizione delle opere di Lelio Sozzini – sono apparsi contributi importanti, come *Forme e destinazioni del messaggio religioso* e il *Sommario della Sacra Scrittura*, sino alla recente edizione del *De praedestinatione* di Francesco Pucci, a cura di Mario Biagioni. Il trattato di Valentini *Il principe fanciullo* (il ms. si conserva presso la Biblioteca Ariostea di Ferrara) ha come modello l'*Institutio Principis Christiani* di Erasmo, anch'esso dedicato a Renata di Francia, di cui è superfluo ricordare le simpatie protestanti, e che – come ipotizza Felici – «poteva insomma rappresentare una chiara ed efficace guida per avviare il giovane sovrano alle concezioni riformate» (p. 150), di cui si coglie la decisa matrice valdesiana, senza trascurare l'influenza di Camillo Renato. Grazie ad un approfondito scavo archivistico a Modena e in Svizzera, la curatrice recupera, colmando le numerose lacune della letteratura precedente, il profilo biografico ed intellettuale di un personaggio, la cui parabola di vita può gettar luce su questioni di primo piano per la storia del Cinquecento, rinverdendo quell'importante tradizione storica italiana, di cui Cantimori è stato il principale fautore. La composizione del trattato risale ad un momento delicato nella vita del modenese, più o meno in contemporanea con la vicenda del formulario di fede – sollecitato dal Morone – dei membri dell'Accademia, quando ormai la posizione filo-riformata era maturata come testimonia anche un sonetto premesso al *Della vera tranquillità dell'animo* di Ortensio Lando del 1544, dove Valentini si esprime in favore della giustificazione *ex sola fide*. Tuttavia le speranze del mondo culturale modenese, in cui Valentini aveva un ruolo di primo piano, furono infrante dal Sant'Uffizio che, rinvigorito dalla presenza di Carafa sul soglio pontificio, il 1° ottobre 1555 ordinò al duca d'Este la consegna dei letterati per sottoporli a processo, malgrado alcune resistenze. Nel 1557 – quando ormai non erano più possibili altre soluzioni –, il modenese prese la via dell'esilio, ma non prima di aver rivendicato il diritto ad essere difeso dal duca d'Este, presa di posizione significativa della passione e della rilevanza del pensiero di Valentini, di cui il trattato del *Principe fanciullo* esprime l'attenzione alle istanze di riforma religiosa e ai loro riflessi politici. Antimachiavellico della corrente di Reginald Pole, Valentini compose il suo trattato fondendo realismo e utopismo, con viva cura di teorizzare un modello politico che avesse come scopo il benessere dei cittadini: «Ciascuna cosa non ad altro meglio si conosce quale esser debba che considerando il fine per lo quale usar la vogliamo».

M.V.



Tommaso Campanella. *L'iconografia, le opere e la fortuna della «Città del Sole»*, a cura di E. Canone e G. Ernst, Biblioteca di Via Senato Edizioni, Milano 2001, 64 pp. con numerose figg. b/n e 16 tavv. a colori f.t.

La Fondazione Biblioteca di Via Senato, in collaborazione con la Regione Calabria, ha ospitato dal 7 febbraio al 26 marzo 2001 nella sua sede mila-

nese una mostra dedicata a Tommaso Campanella, articolata in tre sezioni: la prima iconografica, comprendente ritratti, incisioni, disegni e litografie del filosofo di Stilo; la seconda e la terza dedicate, rispettivamente, alle antiche stampe delle opere campanelliane e alla fortuna della *Città del Sole*. La mostra ha avuto il pregio di richiamare l'attenzione del pubblico su alcune novità di non scarso rilievo, prima fra tutte la scoperta di un ritratto inedito, acquistato dalla Fondazione ed esposto nella prima sezione della mostra, probabilmente da identificarsi con la tela commissionata dai confratelli del convento domenicano in rue St. Honoré, dimora del filosofo dal suo arrivo a Parigi nel dicembre del 1634. Il quadro, di pregevole fattura, raffigura un Campanella ormai anziano, forse prossimo alla morte, e sembrerebbe appartenere a quel gruppo di ritratti campanelliani il cui modello capostipite si può far risalire a un dipinto conservato a Beauvais presso il Museo Dipartimentale dell'Oise, sconosciuto peraltro allo stesso Luigi Firpo, autore del fondamentale contributo apparso nel 1964: *L'iconografia di Tommaso Campanella*. Di notevole interesse è il catalogo illustrato della mostra che presenta contributi di Eugenio Canone e di Germana Ernst (ideatori e organizzatori del progetto scientifico della mostra), i quali hanno ricostruito rispettivamente la storia dell'iconografia campanelliana all'indomani della morte del filosofo e la genesi e lo sviluppo delle antiche stampe del filosofo di Stilo. A questi contributi si aggiungono, ad opera di Luigi Guerrini, le preziose e rigorose schede delle antiche stampe campanelliane e dell'edizione del 1705 della *Vita et philosophia Th. Campanella* scritta dal filosofo e teologo tedesco Ernst Salomon Cyprian. Chiudono il catalogo una bibliografia ragionata delle edizioni della *Città del Sole*, comprese nell'arco temporale che va dal 1623 (prima edizione latina dell'opera) al 1949 (edizione critica del testo italiano ad opera di Luigi Firpo), redatta da Margherita Palumbo, la riproduzione delle tavole di Agostino Magnaghi intitolate alla *Città del Sole* e una cronologia della vita di Tommaso Campanella.

T.P.



G. C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino 2001, 204 pp.

Il libro di Gian Carlo Roscioni è l'ultimo approdo di un rinnovato filone storiografico che cerca di rivisitare le origini, l'opera e le tendenze della Compagnia di Gesù, l'Ordine religioso voluto da Ignazio di Loyola e riconosciuto dall'ufficialità cattolica nel 1540. Il tema di indagine è particolare: le lettere che i giovani gesuiti inviavano al generale nella speranza di essere inviati nelle Indie, seguendo una propria tensione al martirio nel tentativo di disporre le premesse per liberare anche quelle terre, lontano dal centro della cristianità, dalle tenebre dell'idolatria. L'A. analizza inizialmente tre casi esemplari per poi passare al corpo sostanzioso delle *indipete*, così erano catalogate le lettere di questi aspiranti martiri, per finire con una nota critica che cerca di analizzarne le ragioni. L'analisi non si limita alla qualità, ma cerca di stabilire quantitativamente quante di queste lettere eb-

bero l'effetto desiderato, quanti, in altre parole, furono coloro le cui ragioni vennero riconosciute e la loro ansia soddisfatta. Eppure qualcosa sembra sfuggire. Presentare le storie di visionari gesuiti, che cercarono di immolare la loro stessa vita nel martirio per la fede per seguire concretamente il cammino umano di Cristo, limitandosi a fornire solo le tappe del loro eventuale successo, è perdere di vista anche il senso più alto del loro sacrificio. Nelle loro pressanti richieste vi era tutto il dolore per una realtà europea che aveva perso il valore salvifico della missione della Chiesa, arroccata a difesa del proprio potere e dei propri privilegi. A tale chiusura claustrofobica, questi giovani rispondevano ricordando quale era il compito che spettava a persone che avevano scelto la religione per soddisfare la propria ansia rinnovatrice e che invece vedevano di fronte a loro solo l'impiego nelle realtà desolate del proprio paese nel tentativo di normalizzare una realtà che non si voleva far mutare. Questa immagine edulcorata, compresa del destino personale del singolo richiedente, in qualche modo salva la realtà da cui si fuggiva e condanna all'esodo chi cercava di opporvisi.

A.G.



Hanno collaborato alla redazione delle schede del presente fascicolo: Anna Cerbo, Alessandro Guerra, Teodoro Katinis, Armando Maggi, Alfonso Paolella, Paolo Ponzio, Tiziana Provvidera, Leen Spruit, Dario Tesicini, Michaela Valente, Dagmar von Wille.

UN CONVEGNO INTERNAZIONALE SULLA TRADIZIONE ERMETICA

«La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo» è il titolo del Convegno internazionale di studio che si terrà a Napoli nella sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici dal 20 al 24 novembre di quest'anno. Promotori dell'iniziativa, con il patrocinio e il contributo della Provincia di Napoli, sono il Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Istituto Universitario Orientale, il Progetto di Interesse Nazionale Filosmed (unità di Napoli «Hermes Latinus»), l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Contribuiscono istituzioni culturali e accademiche straniere (la Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam, il «Corpus Christianorum» dell'editore Brepols di Turnhout, la Dominican School of Philosophy and Theology di Berkeley, California) e organismi dell'Istituto Universitario Orientale: il Rettorato, la Facoltà di Lettere e Filosofia, il Dipartimento di Studi su Africa e Paesi Arabi, il Dipartimento di Studi sull'Europa Orientale.

Il Convegno concluderà una intensa fase di ricerche sulla letteratura e la tradizione ermetica dal periodo tardo-antico al primo Quattrocento, soprattutto nel mondo latino ma anche nelle culture araba ed ebraica. Gli studi condotti in questi ultimi tempi sembrano aver accolto l'invito che Frances A. Yates muoveva dalle pagine del suo celebre volume su *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* e hanno offerto una prima risposta all'esigenza di ricerche sistematiche sull'ermetismo medievale, anello di congiunzione quasi inesplorato fra il sorgere impetuoso di Ermete Trismegisto in età ellenistica e la sua profonda influenza sul Rinascimento europeo. Le prime indagini sulla presenza di Ermete nella Patristica latina e nel Medioevo sono state seguite in questi ultimi vent'anni sia da una autentica fioritura di ricerche che ormai costituiscono un aspetto essenziale della storiografia filosofica, sia dal programma «Hermes Latinus» che ha già pubblicato presso il «Corpus Christianorum» tre volumi – *De triginta sex decanis*, *Liber viginti quattuor philosophorum*, *Astrologica et divinatoria* – e si propone di completare l'edizione dei testi ermetici latini. Ma obiettivo del Convegno è anche presentare le nuove ricerche che sono avviate a risultati di grande interesse: il dibattito, ancora aperto, sull'autentico significato dell'*Asclepius* e la sua inesausta diffusione nel Medioevo, le analisi degli apocrifi filosofici, l'esame dei rapporti fra la magia talismanica araba e la magia ermetica, l'esplorazione dell'ermetismo nella cultura ebraica e slava. Aspetti e temi finora estranei allo scenario tradizionale si sono rivelati testimoni originali di un ampio e profondo radicamento di Ermete nel mondo latino, mediterraneo e medio-orientale: dai poemi medievali ai fi-

losofi del tardo medioevo, dalla cultura ebraica al mondo slavo, dalla *Agricultura Nabatea* agli scritti degli 'Alawiyyūn.

La migliore illustrazione del Convegno è certamente offerta dai temi affrontati nei diversi ambiti disciplinari e linguistici. Dopo l'inaugurazione del Convegno, che avrà luogo presso l'Istituto Universitario Orientale la sera del 20 novembre, si svolgeranno sette sessioni di lavoro e una tavola rotonda. Le relazioni potranno essere seguite in traduzione simultanea e saranno accompagnate da brevi comunicazioni. Gli Atti del Convegno saranno pubblicati entro il 2002 nel «Corpus Christianorum» dell'editore Brepols.

PAOLO LUCENTINI

Programma

21 novembre

I. *L'ermetismo filosofico* (presiede: L. Sturlese): J. P. Mahé, P. Lucentini, M. D. Delp.

II. *Il pensiero ermetico nel Medioevo* (presiede: S. Caroti): I. Parri, D. Porreca, A. Sannino, P. Arfé.

22 novembre

III. *L'ermetismo arabo* (presiede: D. Jacquart): C. Baffioni, C. Burnett, M. Pappacena, A. Straface, P. Travaglia.

IV. *L'ermetismo astrologico-magico* (presiede: T. Gregory): P. Kunitzsch, V. Perrone Compagni, C. Gilly, N. Weil Parot.

23 novembre

V. *L'ermetismo ebraico* (presiede: P. Kunitzsch): M. Idel, I. Zatelli, F. Lelli. Tavola rotonda (presiede: J. P. Mahé) sul *Liber viginti quattuor philosophorum*: F. Hudry, P. Lucentini, Z. Kaluza.

VI. *Alchimia e medicina* (presiede: C. Burnett): D. Jacquart, M. Pereira, S. Matton, V. Segre Rutz.

24 novembre

VII. *Le nuove ricerche* (presiede: V. Perrone Compagni): G. Uliyanov, I. Caiazza e J. M. Mandosio, B. Lang, A. Russo.

* *
*

Questo fascicolo è stato chiuso il 30 luglio 2001

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO, SOTTO LE CURE DELLA
ACCADEMIA EDITORIALE®, PISA · ROMA, DAGLI
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®,
PISA · ROMA



Settembre 2001



BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI · STUDI e TESTI

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

I Supplementi di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi e Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici. L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas* bruniana e campanelliana, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

STUDI · 1

BRUNUS REDIVIVUS

Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo

a cura di Eugenio Canone

1998 · pp. xlv - 338 · Lire 50.000

STUDI · 2

LETTURE BRUNIANE

DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO

(1996-1997)

a cura di Eugenio Canone

(in preparazione)

TESTI · 1

ORTENSIO LANDO

PARADOSSI

presentazione di Eugenio Canone e Germana Ernst

1999 · pp. xviii - 232 · Lire 45.000

TESTI · 2

ANTONIO PERSIO

TRATTATO DELL'INGEGNO DELL'HUOMO

a cura di Luciano Artese

1999 · pp. xii - 316 · Lire 50.000



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Pisa · Roma

BIBLIOTHECA STYLENSIS
MATERIALI SU TOMMASO CAMPANELLA
E LA TRADIZIONE FILOSOFICA CALABRESE



Responsabilità scientifica

EUGENIO CANONE · GERMANA ERNST · CLAUDIO STILLITANO

Volumi pubblicati:

1. E.A. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice: L. Firpo, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, 2000, pp. 68, Lire 32.000.
2. T. Campanella, *Lettere (1595-1638)*, a cura di G. Ernst, 2000, pp. 176, Lire 38.000.

Nel 2000 ha preso avvio una nuova collana, «Bibliotheca Stylensis. Materiali su Tommaso Campanella e la tradizione filosofica calabrese», che si affianca al progetto delle *Opere di Tommaso Campanella* ed è realizzata con il patrocinio del Comitato di gestione della Biblioteca Comunale e dell'Amministrazione Comunale di Stilo.

Il primo dei due volumi ripropone la rassegna degli studi firpiani su Campanella, pubblicata da Enzo A. Baldini («Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 325-358) e l'intenso contributo di Luigi Firpo su *Tommaso Campanella e la sua Calabria* (apparso nel 1964 e non più ristampato in seguito).

Il secondo volume presenta 38 lettere di Campanella non comprese nel volume delle *Lettere* curato da V. Spampinato nel 1927, in quanto rintracciate in tempi successivi e pubblicate in modo sparso. Con tale raccolta si intende offrire un contributo per una ricostruzione unitaria dell'epistolario campanelliano, fondamentale per la biografia intellettuale del filosofo.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE LEON BATTISTA ALBERTI
ALBERTIANA

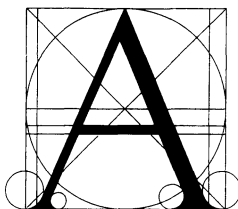
con il patrocinio dell' ▲ sous le patronage de l' ▲ under the patronage of
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Comitato di redazione

J. Bartuschat ▲ M. Carpo ▲ A.G. Cassani ▲ P. Roman ▲ L. Vallance ▲ P. Vescovo

Coordinamento editoriale

Francesco Furlan



Volume IV, 2001

Saggi e Studi ▲ Études ▲ Articles

F. Furlan & P. Souffrin, *Philologie et histoire des sciences: Le problème 17^e des Ludi*

I. Mastroianni, *L. B. Alberti «epidemiologo»: esiti umanistici di dottrine classiche*

J. Lawson, *Alberti's prologue to practice as a church architect*

S. Gambino, *Alberti lettore di Lucrezio: Motivi lucreziani nel Theogenius*

V. P. Zubov, *La théorie architecturale d'Alberti [architekturnaá teoriá Al'berti]*

3. La terminologie esthétique d'Alberti

Éditée par **F. Choay-F. Furlan-P. Souffrin**, Trad. du russe par **A. Berelowitch**

H.-K. Lücke, *Das Bauwerk als Gedankenwerk*. Avec une Présentation de **F. Choay**

Dossier: LES DESTINS DE NARCISSE

Textes rassemblés et présentés par **D. Arasse**

H. Damisch, *L'inventeur de la peinture*

M. Brock, *Narcisse ou l'amour de la peinture: le Dialogo di pittura de P. Pino*

G. Wajcman, *Le drame du corps ou Narcisse au XX^e siècle*

L. Fontaine, *Ô Narcisse, ma sœur*

Documenti & Note • Notes & Documents

G. PONTE, *Bastiano Foresi e la figura albertiana dell'Ambizione* • **J. Bartuschat**, *Leonis Baptistæ Alberti Musca: Breve rassegna critico-editoriale*


Recensioni ▲ Recensions ▲ Reviews

Riassunti ▲ Résumés ▲ Summaries

Indices: codicum mss. • Alberti operum • Nominum, **C. Giacon** curante

ABBONAMENTO ▲ ABONNEMENT ▲ SUBSCRIPTION 2001

Italia/Estero: Lire 75.000. Eu 38,73

CASA EDITRICE  **LEO S. OLSCHKI**
Casella postale 66 • 50100 Firenze Italia Tel. 055.65.30.684 • Fax 055.65.30.214
E-mail: celso@olschki.it Internet: www.olschki.it

**INFORMAZIONI BIBLIOGRAFICHE,
SOTTOSCRIZIONI DI ABBONAMENTI
ED ORDINI DI VOLUMI
DI NOSTRE PUBBLICAZIONI**

Tutte le pubblicazioni delle nostre Case Editrici (riviste, collane, varia, ecc.) potranno essere ricercate bibliograficamente e richieste (sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:

www.libraweb.net

Per ricevere, tramite E_mail, periodicamente, l'elenco delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E_mail) all'indirizzo E_mail:

news@libraweb.net



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

★

<http://www.iepi.it>

**BIBLIOGRAPHICAL INFORMATION,
JOURNALS SUBSCRIPTIONS
AND BOOKS ORDERS
OF OUR PUBLISHING HOUSES' WORKS**

Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works (journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.) through the Internet website:

www.libraweb.net

If you wish to receive periodic information by E_mail on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to send your details (Name and E_mail address) to the following E_mail address:

news@libraweb.net



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

★

<http://www.iepi.it>

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione ed abbonamenti

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, S.r.l.
Casella postale n. 1. Succursale n. 8
I-56123 Pisa
<http://www.iepi.it>

Uffici di Pisa

via Giosuè Carducci 60
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)
tel. + 39 050 878066 (r.a.); telefax + 39 050 878732
E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

via Ruggero Bonghi 11/B
I-00184 Roma
tel. + 39 06 70452494; telefax + 39 06 70476605
E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento: Lire 90.000 (Italia privati); Lire 125.000 (Italia enti)

Subscriptions: Lit. 140.000 (abroad individuals); Lit. 170.000 (abroad institutions)

Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 13137567 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

Fascicolo singolo: Lire 70.000

Per richiedere singoli fascicoli rivolgersi al Distributore: The Courier International, tel. + 39 055 342174; telefax + 39 055 3022000

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

